مجموعة مؤلفين

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الجزء الأول



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يحوي هذا الكتاب الجزء الأول من دراسات وبحوث منتخبة قدّمت في المؤتمر السنوي الثاني "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي" الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة - قطر في 28 و 29 أيلول/سبتمبر 2013، بعنوان "مسائل المواطنة والدولة والأمة". وانتظمت الدراسات الست عشرة في هذا الجزء تحت عنوان "الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة". ويأتي هذا المؤتمر استكمالًا للمؤتمر الأول الذي عقد في الدوحة بتاريخ 6-8 تشرين الأول/أكتوبر 2012 تحت عنوان "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات"، وصدرت دراساته في كتاب عن المركز.

المؤلفون المساهمون

إبراهيم أمهال
توفيق السيف
جويل كوندو
دلال باجس
زين الدين خرشي
سعود المولى
شمس الدين الأمين ضو البيت
شمس الدين الكيلاني
طيبي غماري
عبد الحق جبار
محمد عبد الله أبو مطر
محمد الكوخي
مرشد القبي
المنجي السرباجي
مي سمير عبده متولي
نائل جرجس
نبيل البكيري
نوري أدريس
هشام خباش

السعر: 26 دولارًا
ISBN 978-614-445-093-2
9 786144 450932

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الجزء الأول

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الجزء الأول

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة
الجزء الأول

إبراهيم أمهال
شمس الدين الأمين ضو البيت
المنجي السرباجي
توفيق السيف
شمس الدين الكيلاني
مي سمير عبده متولي
جويل كوندو
طيبي غماري
نائل جرجس
دلال باجس
عبد الحق جبار
نبيل البكيري
زين الدين خرشي
محمد عبد الله أبو مطر
نوري ادريس
سعود المولى
محمد الكوخي
هشام خباش
مرشد القبي

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة/ إبراهيم أمهال ... [وآخ.].

ج. 2 في 2 مج. : ايض.، جداول ؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-093-2

1. الحركات الإسلامية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. الإصلاحات السياسية - البلدان العربية. 3. الديمقراطية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 4. الإسلام والسياسة - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 5. المواطنة - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. أ. أمهال، إبراهيم. ب. مؤتمر الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة (2: 2013: الدوحة - قطر).

320.55709174927

العنوان بالإنكليزية

Islamists: State and Citizenship

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشــر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو 2016

المحتويات

قائمة الجداول والأشكال

الجداول

الأشكال

المساهمون

إبراهيم أمهال

باحث مغربي في علم الاجتماع ورئيس مركز الجنوب للأبحاث والدراسات والتنمية.

توفيق السيف

باحث سعودي مهتم بتطوير نظرية فكرية عن إمكان التحول الديمقراطي في إطار قيم دينية. حائز شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية. له عدد من الكتب المنشورة.

جويل كوندو

أستاذ الأنثروبولوجيا السياسية في جامعة نيس أونتيبوليس، فرنسا.

دلال باجس

باحثة فلسطينية في مجال العلوم السياسية. لها بحوث عدة في الحركة الإسلامية الفلسطينية.

زين الدين خرشي

أكاديمي وباحث جزائري، محاضر في علم الاجتماع ومهتم بسوسيولوجيا العمل والاقتصادات الريعية وسوسيولوجيا الحراك والتغير الاجتماعي.

سعود المولى

باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وأستاذ علم الاجتماع السياسي في الجامعة اللبنانية سابقًا. له عدد من المقالات والكتب.

شمس الدين الأمين ضو البيت

باحث سوداني مهتم بقضايا الإصلاح الديني والثقافي للدولة المدنية الحديثة وبقضايا الاندماج والديمقراطية في الحركة الإسلامية السودانية.

شمس الدين الكيلاني

باحث سوري يعمل في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، له عدد من الكتب والبحوث الفكرية المنوعة.

طيبي غماري

باحث جزائري في قضايا الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية وأنثروبولوجيا الهوية والاندماج والدين. عميد كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية في جامعة معسكر - الجزائر.

عبد الحق جبار

أستاذ أنثروبولوجيا الحركات الإسلامية في جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب.

محمد عبد الله أبو مطر

باحث فلسطيني في القانون العام والعلاقات الدولية. له عدد من البحوث والدراسات المنشورة. حائز شهادة الدكتوراه في الحقوق، تخصص القانون العام.

محمد الكوخي

باحث مغربي في قضايا الهوية والتنمية والتعدد الثقافي. له عدد من البحوث والمؤلفات المنشورة.

مرشد القبي

باحث تونسي في مجال تاريخ الحضارة الإسلامية في تونس، وفي قضايا الدين والسياسة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر.

المنجي السرباجي

باحث تونسي في قضايا حقوق الإنسان والهوية والديمقراطية: له عدد من البحوث والدراسات العلمية المنشورة. حائز شهادة الدكتوراه في الفلسفة السياسية.

مي سمير عبده متولي

باحثة سياسية مصرية، حائزة ماجستير علوم سياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

نائل جرجس

باحث سوري في مجال حقوق الإنسان وحوار الأديان وقضايا الأقليات في المشرق العربي. له عدد من البحوث المنشورة. حائز شهادة دكتوراه في حقوق الإنسان.

نبيل البكيري

باحث يمني في شؤون الجماعات الإسلامية والفكر الإسلامي المعاصر.

نوري ادريس

باحث جزائري في سوسيولوجيا المجتمعات المدنية والتحول الديمقراطي. أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع، جامعة سطيف، الجزائر.

هشام خباش

باحث مغربي في مجال أنثروبولوجيا الحركات الإسلامية وفي علم النفس السياسي. أستاذ علم النفس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

موجز الكتاب

يحوي هذا الكتاب الجزء الأول من دراسات وبحوث منتخبة قدّمت في المؤتمر السنوي الثاني «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي» الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة - قطر في 28 و29 أيلول/ سبتمبر 2013، بعنوان «مسائل المواطنة والدولة والأمة».

انتظمت الدراسات الست عشرة في هذا الجزء تحت عنوان «الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة». وقومت لجان متخصصة الدراسات علميًا وأخضعتها للتحكيم قبل نقاشها في المؤتمر وبعده.

يبدأ الجزء الأول بدراسة أولى، لسعود المولى عنوانها «المرجعية والحزب والدولة المدنية والمواطنة في الفقه السياسي الشيعي المعاصر»، وفيها ينطلق الباحث من مساهمة خمسة من أبرز المفكرين الشيعة الذين كان لهم دور رائد ومكانة كبرى في الحراك الفكري والسياسي في «العالم الشيعي». منهم: محمد باقر الصدر ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله المتميزين بغزارة مؤلفاتهم الفقهية والفكرية، على اختلاف وتفاوت في مقاربتهم المسألة الفكرية/ النظرية المتعلقة بالمرجعية والحزبية وبالدولة المدنية والمواطنة. فرأى الباحث أنهم استجابوا لتحديات التعامل مع الدولة الوطنية الحديثة في العراق ولبنان، وقاربوا مسألة علاقة المرجعية الدينية بالحزب الإسلامي مقاربة مختلفة عن مثيلتها السنية، نظرًا إلى الخصوصية الشيعية هنا. وفي حين ركّز محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله على مسائل الدولة الإسلامية والمرجعية والولاية (وهما كانا يطمحان إلى منصب المرجعية ويعملان كقادة لحزب الدعوة في الوقت

عينه)، تميز محمد مهدي شمس الدين بآرائه الفريدة في موضوع الدولة الوطنية (بين الإسلامية والمدنية) والمواطنة (بين التسامح والمساواة). وهذا ما تخضعه الدراسة للبحث وتقيم عليه الشواهد والأدلة من خلال نقاش النصوص والأفكار والمسارات الخاصة بهؤلاء المفكرين.

أما الدراسة الثانية «المواطن والمؤمن والإنسان: قراءة نقدية في منزلة المواطنة في الإعلانات العربية والإسلامية لحقوق الإنسان»، فيقدم فيها المنجي السرباجي قراءة نقدية لمنزلة المواطن في أهم الإعلانات العربية والإسلامية لحقوق الإنسان، كمدخل لفهم إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وجاءت القراءة نقدية بدفع من سببين: السبب الأول هو ملاحظة أن هذه النصوص لا تستحضر الحقوق السياسية الموجهة، في الأساس، إلى حماية مواطنة الفرد، من حيث هي مشاركة فاعلة في الشأن السياسي على النحو الذي نجده في صيغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الحادية والعشرين، إلا بشيء من التردد والتقييد. أما السبب الثاني فهو أن قسمًا كبيرًا من التباس المواقف في شأن كونية حقوق الإنسان يتكثف، على ما يبدو، في هذه المسألة بالذات. فالمواطنة هي المدخل الخلفي لعلمانية الدولة في زعم بعض الباحثين. وفي زعمهم أيضًا أن توكيد قيمة المواطن لا يكون إلا بسلب المؤمن كل قيمة وبنفي الحاكمية الإلهية وولاية الأمر. فيكون رفض المواطنة توطئة لتعامل انتقائي – أداتي مع قيم حقوق الإنسان إجمالًا. إلا أن هذا التوجه العام لإعلانات، بعضها رسمي وصاغته الحكومات، يجد له سندًا كذلك في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، خصوصًا منه المقرب من الحركات الإسلامية. يستخلص البحث نتيجتين أساسيتين: أولاها أن أهم الإعلانات العربية والإسلامية عن حقوق الإنسان لم تتمكن من أن ترسخ بوضوح ومن دون قيود الحقوق السياسية للمواطن، وثانيها أن هذا القصور يعكس نقائص جوهرية في جزء كبير من الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ترتبط هذه النقائص من جهة بمحدودية الاستفادة من ترجمة مفاهيم المواطنة والسيادة والديمقراطية وغيرها إلى السياق العربي الإسلامي، ومن جهة ثانية بمحدودية توظيف الأدوات والمناهج العلمية لتحليل المعيش الاجتماعي والسياسي والاقتصادي تشخيصًا للأزمات وتوصيفًا للحلول، في عصر لم تعد فيه مباحث الفلسفة السياسية معزولة عن مباحث العلوم الاجتماعية بتخصصاتها كلها. إن من

شأن هذه النقائص لا أن تحبط فحسب كل جهد من أجل قراءة مثاقفية (Cross-cultural) لحقوق الإنسان تقبل بكونيتها من دون أن تشرّع إسقاطها على سياقات ثقافية مخصوصة، وإنما من شأنها، خصوصًا، أن تضفي على نظم استبدادية معادية لمقتضيات المواطنة مشروعية هي في أمس الحاجة إليها، اتقاء لعدوى الانتقال الديمقراطي في العالم العربي.

أما في الدراسة الثالثة «مكانة العامة في التفكير الديني: نقد الرؤية الفقهية التقليدية للسلطة والاجتماعي السياسي»، فيجادل توفيق السيف بأن التفكير السياسي السائد بين الإسلاميين ومعظم القوى السياسية العربية، يقوم على أرضية فلسفية متعارضة مع الديمقراطية. ويرى أن هذه القوى، كي تتحول إلى محركات للتحول الديمقراطي، تحتاج إلى التخلي عن المصادر الثقافية والتقاليد الفلسفية التي سبق استعمالها كتبرير للاستبداد، تحت اللافتة الدينية أو القومية أو الاشتراكية أو غيرها. انطلاقًا من قاعدة مفادها أن النظام الديمقراطي كما نعرفه في الدول الصناعية، مثل نقيضه، النظام الاستبدادي الذي عرفناه في معظم الدول العربية، ينتمي إلى أرضية فلسفية توفر مبررات مقنعة لمن أراد الاقتناع بهذا النظام أو ذاك، واختيار أي من النظامين يستوجب العودة إلى الأرضية الفلسفية التي بني عليها. ويعرض الباحث أبرز المكونات القيمية للأنموذج السياسي الديمقراطي، ثم الأرضية الفلسفية التي ينتمي إليها الخطاب الديمقراطي، ونظيره السائد بين الإسلاميين التقليديين. ويتطرق بعدها إلى انعكاسات التفارق بين الاتجاهين على ثلاث من أبرز قضايا الاجتماع السياسي: مضمون الرابطة الاجتماعية وغرض الدولة، المواطنة، ومبدأ تفويض السلطة. والغرض من مناقشة هذه العناصر بحسب المؤلف، هو الكشف عن المصدر العميق للتفارق بين الخطابين، الديمقراطي والتقليدي. مع الإشارة إلى أن معظم الأمثلة الواردة في المقالة مستمد من التراث الشيعي القديم والمعاصر، ولا سيما في إطار التجربة الإيرانية، لأن الكاتب أكثر اطلاعًا عليه. ويرى المؤلف أن لا جدوى من مطالبة الفقهاء بتطوير نظرية سياسية دينية، لأنها خارج الإطار الموضوعي لعلم الفقه، ولأن الموضوع ليس بين انشغالات المجامع الفقهية. ويدعو بدلًا من ذلك إلى مشاركة جميع الناس في تطوير الفكرة الدينية، خصوصًا المنظور السياسي الذي يحقق الجمع الملائم بين القيم الدينية العليا وحاجات عصرهم. ويعرض في ختام الدراسة أمثلة تكشف عن

توافر إمكان التوصل إلى رؤية جديدة، حتى من الفقهاء، شرط تحررهم من قيود الفقه القديم ومنظوراته.

في الدراسة **الرابعة** «التمكين السياسي للمرأة في فكر الحركات الإسلامية بين النظرية والممارسة: الإخوان والنهضة أنموذجًا» تدرس الباحثة دلال باجس مفهوم التمكين السياسي للمرأة في الحركات الإسلامية دراسة نظرية ثم تطبيقية عملية. وتخلص إلى مجموعة من النتائج التي تشير إلى تقدم ملحوظ في دور المرأة السياسي في هذه الحركات فكرًا وممارسة، إلا أن هذا الدور لا يرقى إلى المستوى المنشود من النساء الإسلاميات أنفسهن، فما بالنا بالمرأة على تنوع أطيافها في المجتمع! ومن هذا المنطلق أرادت الباحثة في هذه الدراسة الإجابة عن التساؤل المحوري التالي: ما هي رؤية الحركات الإسلامية للتمكين السياسي للمرأة من منطلق فهمها مبدأ المواطنة؟ وإن كانت هناك رؤية متكاملة لحقوق المرأة السياسية فهل ترقى الممارسة إلى مستوى التنظير؟ ولتجيب عن هذا الاستفسار لجأت إلى منهج دراسة حالة مقارنة، حيث ركزت على حزبي الحرية والعدالة في مصر والنهضة في تونس، من خلال إجراء مقابلات مع قائدات في كلا الحزبين، إضافةً إلى تحليل مضمون الخطابات السياسية والفكرية لكلا الحزبين وحاضنتهما الفكرية.

في الدراسة **الخامسة** «المواطنة والمشروع المؤجل للأحزاب الإسلامية» يتناول زين الدين خرشي إشكالية المواطنة عند الأحزاب الإسلامية، من خلال تحليل خطاباتها وممارساتها السياسية المختلفة. مؤسسًا طرحه على فرضية مضمونها، أن تصور، خطاب هذه الأحزاب وممارساتها في شأن السياسة ومفرداتها (الدولة، الديمقراطية، القانون، التعددية، الحرية، سيادة الشعب...)، يغيب عنه اعتبار المواطنة أولوية فكرية، سياسية واجتماعية، يؤسس عليها مشروعها المجتمعي. الأمر الذي يحول دون التحقق الفعلي والكامل لفكرة المواطنة لديها، لأنها موضوع غير مفكر فيه وغير مسلّم بمقدماته الفلسفية التي أُسِّست على مفهوم الفرد، كذات حرة ومستقلة. ويرى الباحث أن الأحزاب الإسلامية ما زالت غير قادرة على مقاربة الفرد والرباط الاجتماعي من خارج الإطار الديني، الأمر الذي طبع تعاملها مع مفهوم المواطنة بمنطق ردة الفعل لا الفعل، واختزال الحديث والنقاش في شأن المواطنة في مجرد إعلان الموقف

منها، عبر تأكيد عدم معارضتها لها، من دون الخوض في معاني المفهوم ودلالاته السياسية والثقافية والاجتماعية. بالتأسيس على ما افترض وامتدادًا له، يرتئي الباحث الخوض في أربع قضايا متداخلة في ما بينها، متعهدًا إياها بالتحليل والفحص: **أولًا**: الموقف المتردد من الديمقراطية، الناتج من خوف الأحزاب الإسلامية من أن تؤدي إلى تحرير المجتمع وتغريبه، ودفع الناس إلى التشكيك في الدين وفي مكانته في حياتهم، فتتهيأ الأوضاع بعدها للعلمانية كي تصير واقعا معيوشًا في الحقول الاجتماعية المختلفة، الأمر الذي جعل الأحزاب الإسلامية في تعاملها مع الديمقراطية تقبلها كأداة تتيح الوصول إلى السلطة (المسار الانتخابي، تداول السلطة...)، وترفضها من حيث هي منظومة قيم ليبرالية؛ **ثانيًا**: المواجهة بين الدين والدولة، التي تدور حول رهان حيازة السيادة واحتكار صلاحية التشريع، الأمر الذي يرفع - في مجتمعات متديّنة - احتمالات حدوث مواجهة مفتوحة، يكون طرفي النزاع فيها، الدولة والمجتمع؛ **ثالثًا**: الخطاب الشعبوي وتضمّنه تصورًا يقوم على نفي السياسي في المجتمع، بأن يقدمه في شكل كيان متلاحم ومنسجم، خال من النزاعات الأيديولوجية والصراعات السياسية، الأمر الذي يعني أن لا مكان للتمايز السياسي، وبذلك لا حاجة إلى تعددية حزبية؛ **رابعًا**: التصور الأخلاقي للسياسة الذي يفرز ممارسة وخطابات تعتقد أن السمات الأخلاقية والدينية وحدها كافية لتحصين الحقل السياسي والمجتمع من الفساد والانحراف.

نصل إلى الدراسة السادسة «الإسلاميون المعاصرون وفكرة الدولة الديمقراطية» لشمس الدين الكيلاني، فنجد مقاربة لموقف الإسلاميين من الدولة الديمقراطية ومفاهيمها بدلالة التحولات التي صاحبتها في سياق التحولات التاريخية ومواضعاتها، انطلاقًا من المشكلات التي تحيط بتطورها، والوضعيات السياسية التي تمر بها البلدان العربية. مع تحري عدم النظر إلى أطروحات الإسلاميين على نحو جامد، بل وضعها في سياقاتها التاريخية، في داخل أنساقها الاجتماعية في كل محطة من محطات تحولها. ولا يقدم صاحب الدراسة، ولن يقدم بحسب قوله، أحكامًا نهائية على توجهاتها، اعتقادًا منه، أن البيئة السياسية الاجتماعية الثقافية في تحولها مع حواملها الاجتماعية، في غمرة الانتقال إلى الديمقراطية، هي الكفيلة بتهيئة المناخ المواتي للتكيف مع العملية الديمقراطية

ومقتضياتها، أكان للإسلاميين أم اليساريين أم القوميين الذين عاندوا جميعًا، لفترة طويلة، فكرة الديمقراطية.

أما سابعة الدراسات «الإصلاح الديني والإصلاح السياسي في المقاربات التقليدية والتجديدية وما بعد السلفية لمسألة المواطنة في الفكر الإسلامي السوداني» فهي لشمس الدين الأمين ضو البيت الذي يتخذ مدخلًا إلى مسألة المواطنة من الصراع الذي يدور في شأن المواطنة في السودان الذي اتخذ أشكالًا عنفية أدت إلى حروب أهلية عدة، بدأت منذ ما قبل الاستقلال، وبقيت مستمرة حتى اليوم. مع التركيز في هذا الإطار على رصد الأطروحات الإسلامية: السلفية والتجديدية، وما بعد السلفية من هذا الصراع، بناءً على موقفها من حقوق النساء والأقليات الثقافية والدينية والإثنية، ومدى مساهمتها في تأجيجه أو إمكان تخفيفه، باعتبار أن هذه الحقوق تكشف أكثر من غيرها حجم الإصلاحات الدينية والسياسية التي يجب تحقيقها، ثم وصل هذه الأطروحات بما يجري في الساحة الفكرية الإسلامية في عموميتها، وصولًا إلى أطروحات إصلاحية إسلامية وسياسية يمكن أن تضع الأساس لمعالجات لهذه القضية التي تعكس أوضاع الديمقراطية وحقوق الإنسان بصورة عامة في المجتمعات العربية الإسلامية.

في الدراسة الثامنة «أزمة الإسلام السياسي المعاصر: إشكالات التحول من جماعة المؤمنين إلى دولة مواطنين» لطيبي غماري، ينطلق الباحث من ملاحظة أن أهم ما يميز تجارب الإسلاميين خلال الخمسين عامًا الماضية، هو إخفاقهم في التحول من المعارضة إلى الحكم، ففي كل مرة تنقلب القوة التنظيمية والسياسية والشعبية التي يتمتعون بها في المعارضة إلى ضعف، غالبًا ما يتحولون إلى التطرف ثم العنف والإرهاب. فبعدما أصبح إخفاق الإسلاميين في الحكم والتسيير، المرض المزمن الذي أوهن الإسلام السياسي، يتساءل الباحث في دراسته عن الإشكالات التي تصنع أزمة الإسلام السياسي وتعوّق تحول الأحزاب الإسلامية من جماعة للمؤمنين إلى دولة مواطنين؟ ولفكّ هذا الإشكال يفترض الباحث أن قوة الإسلام السياسي في المعارضة تعود إلى كونه يُسيِّر المؤمنين من الناشطين الإسلاميين، أما ضعفه في الحكم فيعود إلى كونه يضطر إلى تسيير المواطنين الذين ليسوا بالضرورة من الناشطين، فإخفاق الإسلاميين في تطوير نظرية سياسية تستوعب جميع المواطنين على اختلاف قيمهم ومللهم ونحلهم، وتتيح

للإسلاميين الانتقال من تسيير جماعة المسلمين، إلى تسيير دولة مواطنين، يؤدي في النهاية إلى حتمية إخفاق الإسلام السياسي الحاكم. ومن ثمة حاول الباحث تبيان أهم نقاط قوة التيار الإسلامي المعارض، وأهم الإشكالات التي صنعت ضعفه.

في الدراسة التاسعة «المقاربة الحديثة لمدنيّة الدولة في الحالة العربية بعد صعود التيارات الإسلامية إلى الحكم: دراسة مقارنة بين مصر وتونس» لمحمد عبد الله أبو مطر، نجد رؤية تحليلية للنصوص المحددة لهوية الدولة ومصادر التشريع وتنظيم الحقوق المواطنية في دساتير تلك الدول، ومدى اتساق هذه النصوص مع الاستحقاقات والركائز الدستورية للدولة المدنية، ونتعرّف إلى حدود تأثير وصول التيارات الإسلامية إلى السلطة في حقل الممارسة الدستورية، وعلاقة الدين بالدولة ودوره في تحديد تفاعلاتها مع محيطها السياسي والاجتماعي. ويؤصل الباحث تاريخيًا إشكالية مدنية الدولة وعلاقتها بالدين في الحالة العربية، منذ أن طرحت هذه الإشكالية في عقب قيام الدولة العربية القطرية، مع تحديد مساراتها وأسبابها في سياقها العربي - الإسلامي، والوقوف على كيفية معالجتها من منظور التيارات الإسلامية المهيمنة على السلطة في مصر وتونس. ويقدِّم في الدراسة محاولة في كيفية مقاربة النصوص الدستورية، في الدولتين محل الدراسة، لهوية الدولة وللدين كجزء منها ومكون لها، ومدى انسجام هذه المقاربة مع التركيبية الاجتماعية فيها، وهوية الدولة المدنية الحديثة. درس الباحث أيضًا موقع الدين مصدرًا للتشريعات الوضعية في النصوص الدستورية لهذه الدول، وتحديد مظاهر التشابه والاختلاف بين هذه النصوص، كما وقف على مدى تضمين دساتيرها، بالوسائل والآليات الإجرائية، لإعمال الدين مصدرًا للتشريع، ودلالات ذلك وتداعياته على أنظمتها القانونية وهوية الدولة. وتتناول الدراسة أيضًا ما اقتُرح أو أقر من تعديلات ومدونات دستورية منذ انطلاق الحراك الشعبي الثوري العربي، ووصول التيارات الإسلامية إلى الحكم، وما أنتجته من تنظيم دستوري للمواطنة مقارنة بالدساتير السابقة، وإلى أي حد تمكنت تلك الأعمال الدستورية من تأسيس مواطنة قائمة على أساس الولاء المدني - السياسي للدولة، كمتطلب رئيس في عملية الانتقال إلى الدولة المدنية الحديثة.

بالنسبة إلى الدراسة العاشرة «الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة:

بحث في الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي وتحولات الخطاب - المغرب أنموذجًا» ينطلق محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، من مسلمة رئيسة مضمونها أن ليس ثمة خطاب فكري مفصول عن البيئة الاجتماعية والواقع التاريخي اللذين أنتجاه، فما دام أي خطاب فكري هو منتج للعقل البشري، فإنه بالضرورة خاضع للتأثيرات الحاسمة للواقع التاريخي الذي يعيش فيه البشر الذين أنتجوا هذا الفكر، في إطار تفاعلهم مع ذلك الواقع والقضايا التي يطرحها والمشكلات والإكراهات التي يفرضها عليهم. وتحاول الدراسة إثبات فرضية علمية في شأن تفسير ظاهرة «الإسلام السياسي»، باعتباره أحد الإفرازات التاريخية لعملية التحديث التي عرفتها المجتمعات العربية/ الإسلامية خلال القرن العشرين؛ وبالضبط كردة فعل تاريخية قامت بها البنيات الاجتماعية التقليدية في هذه المجتمعات والمتحولة تدريجيًا نحو التحديث، ردًا على إخفاق عملية التحديث هذه وتكريس مأزق الدولة الحديثة؛ حيث أدى كل إخفاق في عملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث إلى تكريس خطاب هوياتي ديني أكثر تشددًا ورفضًا للتحديث ومقاومة له. ردات الفعل هذه على عملية التحديث القسري، التي تتخذ طابعًا ثقافيًا وهوياتيًا، هي في جزء كبير منها تعبير عن صعوبات مخاض الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ومن الدولة التقليدية إلى الدولة الحديثة، بما يعنيه ذلك من تحولات جذرية في الهياكل والآليات التي تحكم طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذه المجتمعات. ويفترض الكوخي من جهته أن ظاهرة الإسلام السياسي ظاهرة حديثة وهي إحدى الإفرازات التاريخية الحديثة في المنطقة العربية والإسلامية، الأمر الذي يعني بالضرورة أنها يجب أن تدرس على هذا الأساس، وذلك من خلال تحليل البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أنتجتها، وليس على أساس تحليل خطابها الفكري التراثي وتجلياته المختلفة، كما يذهب إلى ذلك معظم الدراسات التي تتناول هذه الظاهرة. لأننا بذلك نركز على أعراض الظاهرة لا جوهرها، مظاهرها الخارجية لا أسبابها وجذورها العميقة.

تقسم هذه الدراسة مبحثين: **الأول** كتبه محمد الكوخي، نظري متعلق بتحليل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لظاهرة الإسلام السياسي وعلاقتها بالتحولات التي عرفتها المجتمعات العربية/ الإسلامية في القرن

العشرين وبروز الدولة الحديثة؛ يعقبه تركيز على محاولة إثبات الفرضية السابقة تجريبيًا، من خلال دراسة الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأعضاء الحركة الإسلامية وقواعدها التنظيمية. وهو ما يبحث من خلال دراسة نتائج عينة مختارة تكون لها صفة التمثيلية للواقع المراد دراسته ومن خلال تحليلها. وهذه العينة متعلقة بحزب العدالة والتنمية (المغربي) الذي يقود الحكومة المغربية الحالية. أما المبحث الثاني، كتبه إبراهيم أمهال، فيتعلق بتحليل الخطاب الفكري للإسلام السياسي في قضايا الدولة والمجتمع وتحولات هذا الخطاب ارتباطًا بالتحولات البنيوية العميقة في المجتمع والدولة. ويركز على دراسة تحولات الخطاب الدعوي والسياسي لحركة التوحيد والإصلاح التي انبثق منها حزب العدالة والتنمية المغربي.

أما الدراسة الحادية عشرة من الكتاب «حقوق غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية: مواطنة تامّة أم منقوصة؟» لمرشد القبّي، فتنطلق من نقاش افتراض تعدد المسائل الشائكة التي تعترض الإسلاميين عند محاولة التقريب والمواءمة بين منظومة التشريع الإسلامي والمنظومة الدستورية والقانونية الحديثة، وذلك في سياق جهدهم التنظيريّ لتأسيس مشروع «الدولة الإسلامية»، الجهد الذي نلمسه في أعمال كثير من ممثّلي ما يعرف بـ «الإسلام السياسي» بألوانه المختلفة، ومنها خصوصًا كتابات فتحي عثمان ولؤي صافي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وفهمي هويدي وغيرهم. ولعل من القضايا الشائكة التي يعسر الخوض فيها ويستعصي الحسم في ما تثيره من أوجه الخلاف، وضعية غير المسلم في الدولة الإسلامية المنشودة. ويتولّد الإشكال من محاولة التصدي للإجابة عن سؤال محوريّ: هل يتمتّع غير المسلم بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها المسلم على قاعدة المساواة التامة من دون استثناء أو تمييز؟ علمًا بأن الأساس الذي تبنى عليه الدولة المنشودة هو الشريعة الإسلامية كما يفهمها الإسلاميون. ويتبين من الدراسة أن الناظر في مشروعات تأسيس الدولة الإسلامية المنشودة يقف على أوجه من التحفظ يبديها الإسلاميون في إقرار بعض الحقوق لغير المسلمين في مجالات مخصوصة، الأمر الذي يدعو إلى طرح أسئلة عدة يحاول الباحث الإجابة عنها من قبيل: ما هي مبررات هذا التحفّظ؟ ما هي المخارج التي يحاول المنظرون الإسلاميون استنباطها في عملية التأصيل التشريعي والقانوني، للتوفيق بين

الوفاء لإسلامية الدولة ومرجعيتها الدينية السيادية من جهة، واحترام حقوق غير المسلمين على قاعدة المساواة كما تقتضيها شروط المواطنة الحديثة، من جهة أخرى؟ أتعدّ آراؤهم في هذا الصدد تطويرًا للتراث الفقهي المتّصل بأهل الذمة ونظام الملل أم عملًا اجتهاديًّا يتجاوزه؟ هل يمثّل هذا الجهد الذي يبذله الإسلاميون توسيعًا لمفهوم المواطنة الذي ارتبط نظريًا وتاريخيًا بمرجعية الدولة الأمة في الفضاء الغربي أم هو تضييقٌ له؟

يكمل عقد الدراسات بالدراسة الثانية عشرة «الدولة وعلمنة المشروع الإسلامي: مصر أنموذجًا» لمي سمير عبده متولي، حيث نجد رصدًا لما يثيره الأداء المتعثر للحركات الإسلامية التي تقلّدت السلطة في العالم العربي، خصوصًا في عقب ثورات ما يسمى الربيع العربي، وما أنتجه هذا الأداء من تساؤلات عن أسباب ذلك التعثر، وهل مبعثه غياب مشروعات حقيقية لدى تلك الحركات، أم ضعف التعاون الداخلي معها من قوى المعارضة الليبرالية المناوئة لها. وترى الباحثة أن تجربة بعض هذه الحركات، وإن كانت تتجاوز العقد من الزمان، مثل تجربة نظام الإنقاذ في السودان، إلا أن بعضها الآخر لم يتعدَّ تجربته في السلطة عامين، لكن العامل المشترك بين هذه الحركات هو تعثر الأداء بشكل جلي مما قلّل من شعبيتها خصوصًا، ومن المشروع الإسلامي عمومًا، ورفع درجة التشكك في حقيقة المشروع الإسلامي برمته. ونجد عودة في الدراسة من ملاحظات اليوم إلى جوهر فكرة الدولة القومية، لنتعرف إلى الإشكالية التي يواجهها المشروع الإسلامي، فالحركات الإسلامية التي بقيت في صفوف المعارضة تناضل من أجل تحقيق حلم الخلافة إذا ما وصلت إلى السلطة، وقدمت تنازلاتها ابتداءً بقبول الانضواء تحت لواء هذه الدولة، وقبول آلياتها مثل الانتخابات وتأسيس الأحزاب السياسية للصراع مع السلطات القائمة، وحينما وصلت إلى السلطة زادت حدة التنازلات إلى أن أصبحت الدولة هي العامل المستقل في المعادلة، بينما أصبح المشروع الإسلامي هو العامل التابع، بعدما ظن رواد الحركات الإسلامية أن العكس هو الذي سيحدث إذا ما وصلوا إلى السلطة. وفي شأن ذلك تُطرح أسئلة عدة مهمة تسعى الدراسة إلى الإجابة عنها، مثل: كيف نشأت الدولة القومية الحديثة؟ ما أهم مساهمات المشروع الإسلامي في شأن الدولة وإعادة نظام الخلافة؟ هل قدمت المشروعات الإسلامية إجابة عملية واضحة لكيفية الانتقال من نظام الدولة إلى

نظام الخلافة؟ هل يمكن عمليًا إلغاء الدولة القومية الحديثة؟ ما أهم التنازلات التي قدمها المشروع الإسلامي منذ وصوله إلى السلطة في مصر؟ وهل هذه التنازلات جاءت في مصلحة الدولة؟ هل نجحت الدولة كأداة علمانية في علمنة المشروع الإسلامي؟ وما السيناريو المتوقع للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة وطرحه أنموذج الخلافة في المستقبل؟ هل الحركات الإسلامية في مصر والعالم العربي مرشّحة بوعي منها، أو من دون وعي، للسير في طريق التجربة التركية؟ وهل يُقبل المشروع الإسلامي في إطار علمانية الدولة، من دون محاولة الانقلاب عليها أو السعي إلى عودة نظام الخلافة؟

تنطلق الدراسة **الثالثة عشرة** «غير المسلمين في الدول العربية بين الواقع التشريعي والقراءة المعاصرة للإسلام» لنائل جرجس، من اعتبار مسألة الأقليات الدينية، في العالم الإسلامي كما الغربي، على حد السواء، من أبرز القضايا الشائكة التي أسفرت دائمًا عن تدخلات خارجية ونزاعات أهلية وزعزعة للوحدة الوطنية، فضلًا عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق المنتمين إلى هذه الأقليات. وأثارت هذه المسألة، حديثًا، لا اهتمام الباحثين والناشطين الحقوقيين والمنظمات الأخرى فحسب، بل أيضًا اهتمام الدول نفسها المعنية بتحقيق استقرارها السياسي ووحدة أراضيها. ويمضي الباحث في الدراسة، بعد تأكيد أرضية بحثه هذه، إلى تقديم عرض تحليلي ونقدي لكيفية تعامل المشرّع وكذلك الجهاز القضائي في الدول العربية مع غير المسلمين، مع التركيز على المواد الدستورية والقانونية المنتهكة للحق بالحرية الدينية وبالمساواة أمام القانون. وبذلك تباشر الدراسة في عرض الآثار الناجمة عن التطبيقات المختلفة لهذه القوانين في حياة المواطنين مع تسليط الضوء على اجتهادات المحاكم الدينية والانتهاكات في هذا المجال، وصولًا إلى عرض أجوبة بعض المفكرين الإسلاميين الليبراليين لمعالجة الوضع القانوني لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية وتحسينه، ولا سيما موقف الإسلام أو الشريعة الإسلامية من مشاركتهم في الحياة السياسية ومساواتهم بالمسلمين واحترام حقوقهم الثقافية والدينية. وتبرز أهمية ذلك في ظل وصول عدد كبير من التيارات السياسية الإسلامية إلى السلطة، في إثر الثورات المختلفة التي يشهدها العالم العربي والإمكان المتاح من أجل تحقيق انتقال سياسي، مبني على احترام التعددية الدينية واستئصال كل أنواع التمييز بين مواطني المنطقة العربية. وتسلّط

الدراسة الضوء على تأثير الدين الإسلامي في الوضع القانوني لغير المسلمين في الدول العربية وما يتبعه من انتهاكات مختلفة لحقوقهم المدنية والسياسية، قبل أن تعالج انتقادات المفكرين الإسلاميين المعاصرين لهذا الواقع القانوني والحقوقي، وأجوبتهم وحججهم المختلفة من أجل ضمان احترام حقوق غير المسلمين.

في دراسة نبيل البكيري، الرابعة عشرة، «التجمع اليمني للإصلاح: قراءة في تجربته التاريخية وجدلية الديني والسياسي ورؤاه في المواطنة والدولة والأمة» إطلالة على تجربة التجمع اليمني للإصلاح التي تعدّ، بحسب المؤلف، واحدة من أهم تجارب الإسلاميين السياسية إثارة للجدل، على مدى العقدين الماضيين، منذ لحظات التأسيس الأولى لهذا التجمع في 13 أيلول/ سبتمبر 1990، بعيد إعلان قيام الوحدة اليمنية بين شطريه في 22 أيار/ مايو 1990 حتى هذه اللحظة. ويُعد التجمع اليمني للإصلاح في أدبياته وكلام مؤسسيه ومفكريه «امتدادًا طبيعيًا للحركة الوطنية الإصلاحية اليمنية»، التي كان يُعدُّ تنظيم الإخوان المسلمين اليمنيين أبرز مكوِّناتها والدينامو المحرك لها، منذ تشكلها الأول، كتيارٍ وطنيٍّ إصلاحيٍّ معارضٍ لنظام حكم الأئمة الزيدية في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي، والتي تكلّل جهدها السياسي بثورة 1948 الدستورية التي كان تنظيم الإخوان محركها الرئيس. ويرصد الباحث الأطوار الشتى والمراحل المختلفة التي مرت بها تجربة الإخوان المسلمين في اليمن على مدى عقود من تأسيسها، والتي تداخل فيها السياسي بالديني والوطني بالأممي حتى وصلت إلى شكلها الحالي تحت مسمى التجمع اليمني للإصلاح، كأكبر الأحزاب السياسية اليمنية، وأكثرها انتشارًا وتنظيمًا وقدرة على الحضور والتعبئة الجماهيرية في مراحل التحولات المختلفة التي شهدتها الساحة اليمنية منذ ثورة شباط/ فبراير 1948 حتى ثورة شباط/ فبراير 2011 الشبابية السلمية الشعبية.

تميزت الدراسة الخامسة عشرة «الثابت والمتحول في مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية: أنموذجا العدل والإحسان والعدالة والتنمية» بأن انصرف الباحثون هشام خباش وجويل كوندو وعبد الحق جبار، في دراستهم الميدانية هذه إلى الكشف أولًا عن أوجه الاختلاف والتماثل بين مواقف أعضاء حركة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية (حركة الإصلاح والتوحيد) من

الدولة المدنية. واهتموا ثانيًا بإيضاح مدى استعداد أعضاء كلتا الحركتين لتغيير مواقفهم من الدولة المدنية، إن هم واجهوا وضعيات إحراج معرفي تتضمن مواقف مضادة. وتوصل الباحثون إلى أن مواقف الحركتين من الدولة المدنية تبقى مطبوعة بالتماثل والثبات من جهةٍ رفضها فكرة أن يكون حاكم الدولة المسلمة غير مسلم، وفي تأكيدهما أهمية المشاركة السياسية في ظلٍّ نظام الحكم الإسلامي، بوصفها مرادفًا للشورى. أما الجانب المتحول والمتباين لدى الحركتين، فيجد تجليه في كون العدالة والتنمية أكثر قبولًا لنوع من العلمانية الجزئية ولانتخاب مسؤولي الدوائر الحكومية مقارنة بالعدل والإحسان، إلى جانب وجود تباين بين الحركتين على مستوى صيرورة التغير في مواقفهما، الذي يجد تجليه في استقرار عدد المواقف الإيجابية تجاه الانتخابات لاختيار الحاكم لدى العدالة والتنمية، في مقابل ارتفاعه لدى العدل والإحسان ليبلغ بعد وضعية الإحراج المعرفي إلى ما تم تسجيله نفسه لدى العدالة والتنمية. يضاف إلى ذلك تراجع عدد المواقف الإيجابية من فصل السلطات عند العدالة والتنمية، بينما شهد هذا العدد استقرارًا عند العدل والإحسان. يبرز التحول في مواقف مجموع أفراد العينة (العدل الإحسان والعدالة والتنمية معًا) بعد عملية الإحراج المعرفي، من خلال ارتفاع عدد المواقف الإيجابية من العلمانية وانخفاض الذي يخص نظيرتها من الديمقراطية، والتراجع الهامشي لعدد المواقف الإيجابية من التعددية الحزبية ومن انتخاب مسؤولي الهيئات الحكومية.

بناءً على ذلك، تكون أهم الخلاصات التي انتهت إليها الدراسة متجسدة بشدة: رفض أي تعميم جزافي يحصر جميع الإسلاميين في داخل رؤية واحدة ووحيدة للعالم، تُوحدهم مهما اختلفت مشاربهم السياسية. إذ يتبين من معطيات الدراسة الكمية والكيفية، وجود اختلافات عدة بين هذين الأنموذجين من الإسلاميين المغاربة. وعلى هذا الأساس سيكون من باب المبالغة والقفز على الوقائع وسم جلّ مواقفهم بالمتصلبة والثابتة، ما دام يوجد منها ما هو قابل للتفاوض والتحول، الأمر الذي يؤشر بوضوح إلى المرونة الذهنية التي يتمتعون بها والتي تمكنهم من التكيّف مع سياقات تبدو بعيدة من خلفيتهم الإسلامية، وتؤكد قدرتهم على نهج نوع من البراغماتية السياسية لحل ما يعترضهم من مشكلات.

في الدراسة الأخيرة، السادسة عشرة، «مفهوم الأمة في الفكر العربي

المعاصر: بين التجاذبات الأيديولوجية السياسية ورهانات الحداثة ودولة القانون» يحاول نوري ادريس مناقشة انعكاسات أدلجة الخطاب السياسي الإسلامي لمفهوم الأمة، وتحويلها له من بناء تاريخي إلى مورد سياسي للتعبئة الأيديولوجية والسياسية. انطلاقًا من الاقتناع بأن الخطاب في شأن الأمة، بأصنافه المختلفة عند الجماعات السياسية الإسلامية وعند القوميين العرب وصل إلى مأزق حقيقي، لأنه، أفرغ لا المفهوم فحسب من رهاناته الحقيقة، بل حوّله موردًا سياسيًا يستعمله في التعبئة السياسية والتجنيد الانتخابي، وعوض أن يتجه به إلى المستقبل، كرس اتجاهًا ماضويًا يعتمد على أسطرة التاريخ الذي يستحيل تحقيقه اليوم. بالفعل، فإنه في وقت أصبح فيه مفهوم الأمة عبارة عن بناء سياسي، قانوني وأخلاقي، حيث الحقل السياسي والاجتماعي على درجة عالية ومتقدمة، لا رجعة فيها، من السلمية في التنافس على السلطة، لا يزال هذا المفهوم يشير في العالم العربي إلى متخيَّل يوتوبي، ماضوي مستحيل التحقق في ظل الشمولية السياسية التي تسود الأنظمة السياسية من جهة، والتشرذم والتفكك اللذين يصيبان بلدان العالم العربي من جهة أخرى، أي إن مفهوم الأمة في الفكر السياسي الإسلامي والقومي لا يعدو أن يكون مجرد متخيل، أو على الأقل، مجرد طموح يرتكز على مبادئ لا تنتمي إلى الحداثة أصلًا: الدين، اللغة، الماضي المشترك والعرق. هذه العناصر، في وقت تجاوزتها فيه الحداثة، لا تزال في عالمنا العربي، العناصر الأساسية المشكِّلة لمتخيل الأمة. ولذلك تسعى هذه الدراسة إلى القيام بعمل نقدي يهدف إلى استرجاع المفهوم من قبضة الخطاب الديني والسياسي - الأيديولوجي، لإعادة بعثه ضمن سياقاته التاريخية ورهاناته الحداثوية التي تشكل فيها وبها في الفلسفة السياسية المعاصرة، وهذا من أجل تخليص مفهوم «الأمة العربية الإسلامية»، من ترسباته الأيديولوجية وتكلساته الدينية وأوهامه اليوتوبية، وليضعه في صلب المشروع الحداثوي في دول العالم العربي، بمقاربة أكثر واقعية وانسجامًا مع عالم معولم وسريع التغير وشديد التأثير علينا. فمفهوم الأمة، لا يمكن فصله اليوم، عن النضال من أجل الديمقراطية ودولة القانون، بل الدولة - الأمة هي المستوى الأكثر نضجًا في عملية البناء هذه، لأنها تجسيد لانتشار قيم اجتماعية وسياسية وأخلاقية تعاقدية تحظى بأكبر إجماع لدى التيارات المختلفة المشكِّلة للمجتمع.

الفصل الأول

المرجعية والحزب والدولة المدنية والمواطنة في الفقه السياسي الشيعي المعاصر

سعود المولى

مقدمة

في منتصف القرن العشرين اجتمع في مدينة النجف العراقية خمسة من أبرز المفكرين الشيعة ممن سيكون لهم لاحقًا دور رائد ومكانة كبرى في الحراك الفكري والسياسي في «العالم الشيعي».

لم يكن موسى الصدر الذي اختطف واختفى في ليبيا في عام 1978 واحدًا منهم، بكل معنى الكلمة... فهو حضر إلى النجف في عام 1953 فحسب، وتركهم في عام 1958، ليعود إلى لبنان وينخرط في تثبيت ركائز خطه الوطني الإصلاحي المؤسساتي، لا بل الليبرالي[1]. كان هؤلاء الرفاق الخمسة يعملون معًا تحت جناح المرجعية الدينية للسيد محسن الحكيم ولمدرسة النجف العربية التقليدية.

لم يترك محمد مهدي الحكيم الذي اغتيل في السودان في عام 1988 كتابات منشورة[2]، مع أنه كان باعتراف الجميع صاحبَ فكرة تأسيس حزب الدعوة، وهو المحرك الأول له في الفترة التأسيسية... أما شقيقه محمد باقر الحكيم الذي اغتيل في النجف في عام 2003 فترك مجموعة كبيرة من الدراسات، معظمها من دروسه في تفسير القرآن وبعضها في معنى الإمامة وفي فقه «المرجعية الصالحة» عند أهل البيت، فضلًا عن الخطب السياسية والندوات الجماهيرية، لكثرة انشغاله بالعمل

(1) عن موسى الصدر ومشروعه في لبنان، انظر: سعود المولى، طريق ذات الشوكة: الشيعة اللبنانيون في تبلور وعيهم الوطني (بيروت: دار الجديد، 2008).

(2) باستثناء: مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم حول التحرك الإسلامي في العراق (طهران: مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، 1989)، انظر الطبعة الثانية: مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم حول التحرك الإسلامي في العراق، إعداد وتعليق محمد هادي الأسدي، ط 2 (بغداد: مركز آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، 2010). كما أن للسيد مهدي الحكيم عددًا من المحاضرات في دبي ولندن (1970-1987)، هذا علاوة على الخطب والرسائل التي كان يلقيها في بغداد والنجف قبل هربه إلى منفاه في عام 1969.

السياسي المباشر ضدّ نظام الرئيس صدام حسين، وتأسيسه المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق منذ عام 1980، في طهران، حتى عودته إلى العراق بعد سقوط صدام حسين في نيسان/ أبريل 2003[3].

هذا في حين تميّز الثلاثة الباقون [محمد باقر الصدر (أعدم في بغداد 1980)، ومحمد مهدي شمس الدين (ت 2001)، ومحمد حسين فضل الله (ت 2010)]، بغزارة مؤلفاتهم الفقهية والفكرية على اختلافٍ وتفاوتٍ في مقاربتهم المسألة الفكرية/ النظرية المتعلقة بالمرجعية والحزبية والدولة المدنية والمواطنة.

استجاب هؤلاء الثلاثة لتحديات التعامل مع الدولة الوطنية الحديثة في العراق ولبنان، وقاربوا مسألة علاقة المرجعية الدينية بالحزب الإسلامي مقاربة مختلفة عن مثيلتها السنية، نظرًا إلى الخصوصية الشيعية هنا. وفي حين ركّز محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله على مسائل الدولة الإسلامية والمرجعية والولاية (وهما كانا يطمحان إلى منصب المرجعية ويعملان كقائدين لحزب الدعوة في الوقت عينه)، تميز محمد مهدي شمس الدين بآرائه الفريدة في موضوع الدولة الوطنية (بين الإسلامية والمدنية) وفي المواطنة (بين التسامح والمساواة).

أولًا: الشيعة ومسألة المرجعية والتقليد

1- نشوء المجال العلمائي الشيعي الخاص

تصارعت مدرستان فكريتان في شأن دور العلماء الشيعة في زمن غيبة الإمام الثاني عشر (المهدي). اعتبر التيار الأخباري أن الاجتهاد لصوغ تشريع إسلامي معاصر يتم على أساس مصدرين اثنين فحسب: القرآن وأخبار الرسول والأئمة. وفي مقابل المدرسة الأخبارية اعتبر التيار الأصولي أن هذين المصدرين غير كافيين لصوغ تشريع إسلامي، وأن بإمكان العلماء ممارسة الاجتهاد الشرعي من خلال استخدام مصدرين آخرين: العقل وإجماع العلماء[4]. ومع أنهم لم يزعموا

(3) عن السيد محمد باقر الحكيم، انظر موقع «مؤسسة تراث الشهيد الحكيم»، حيث نجد سيرته ونصوص جميع كتبه ومحاضراته ودروسه وخطاباته ونشاطه وندواته: <http://www.al-hakim.com/>.

(4) يمثل الخلاف بين الطائفتين خلافًا في بنية المذهب الشيعي وفي أركانه ورجاله، حيث ترى =

عصمة العلماء على غرار عصمة الأئمة، إلا أن مجتهدي الأصوليين ركزوا على أن في إمكان العلماء أن يعملوا على أساس أنهم نواب شرعيون عن الإمام الغائب، طوال زمن الغيبة، ومن هنا صاغوا بالتالي نظرية «النيابة العامة» الممهدة لمنصب «مرجعية التقليد»[5].

عمل العلماء الشيعة، بحسب الأوضاع التاريخية، على التجمع في أراض تحكمها قوى شيعية، أو يوجد فيها مجتمع شيعي متكامل، مثلما كان عليه الحال في مدن العتبات المقدسة في العراق تحت حكم الأسرة البويهية الشيعية (945-1055م)، أو بدءًا بالقرن الثالث عشر فصاعدًا، في منطقة جبل عامل (جنوب لبنان الحالي) الذي احتضن جماعة شيعية كبيرة نجحت في أن تبقى خارج سيطرة القوى السنية الحاكمة عبر فترات مختلفة من الزمن[6].

= الأخبارية أن الاعتقاد السليم يقوم على العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين - بحسب زعمهم - أو المنسوبة إليهم من دون النظر إلى شيء آخر. فهم إذًا لا يعتمدون إلا على متون الأخبار التي تروى عن أئمتهم، ويتمسكون بظاهر الحديث، ولا يرون الأدلة الشرعية إلا الكتاب والحديث، وهم بذلك يمنعون الاجتهاد وإعمال العقل. ويرى الأخباريون أن ما في كتب الأخبار الأربعة عند الشيعة كلها صحيحة قطعية الصدور عن الأئمة، ويقولون ما دام أصحاب الأئمة نقلوا هذه الروايات من الأئمة، فإنها لا تحتاج إلى النظر والبحث والتحقيق والتفتيش، لا عن السند لأنها من صاحب الإمام، ولا عن المتن لأنه من الإمام والكتب الأربعة هي:

أ- الكافي: لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت 328هـ)، وهو أهم مراجعهم، وفيه 16199 حديثًا.

ب- من لا يحضره الفقيه: لابن بابويه القمي المشهور باسم «الصدوق» (ت 381هـ).

ج- تهذيب الأحكام: لأبي جعفر الطوسي المعروف بـ «شيخ الطائفة» (ت 460هـ).

د- الاستبصار: للطوسي أيضًا.

يقول شيخهم الفيض الكاشاني (ت 1090هـ) «إن مدار الأحكام الشرعية اليوم على هذه الأصول الأربعة، وهي المشهود عليها بالصحة من مؤلفيها». وفي الحصيلة، يرى الأخباريون الحجة في الكتاب والخبر - بحسب مفهومهم، ولا يرون حجة للإجماع أو الاجتهاد أو دليل العقل.

(5) Ahmad Kazemi Moussavi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-I Taqlid in the Twelver-Shi'i Community,» *Iranian Studies*, vol. 18, no. 1 (Winter 1985), pp. 35-38; Heinz Halm, *The Shiites: A Short History*, Translated from the German by Allison Brown, 2nd ed. updated and enl., Princeton Series on the Middle East (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007), pp. 95-102.

(6) Laurence Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*, CERI Series in Comparative Politics and International Studies (London: Hurst & Company; Paris: in Association with the Centre d'Etudes et de Recherches Internationales, 2008), p. 70.

مع إقامة حكم الأسرة الصفوية في إيران (1501-1722م) وتحوّل التشيع تاليًا إلى دين الدولة الرسمي، أصبحت إيران المركز الأساس للعلم الشيعي، مجتذبة بذلك كثيرًا من كبار العلماء من العالم الشيعي. ونيطت بهؤلاء مسؤولية تأمين الشرعية الدينية للنظام الجديد، إضافة إلى عملية تشييع البلاد ذات الأغلبية السنية يومذاك. ومع تحولهم إلى عنصر أساس في سلطة الدولة، ازداد عدد رجال الدين المحترفين وصاروا أول مرة سلطة كهنوتية تراتبية، كمؤسسة ذات وسائل قهرية غير مسبوقة لتمكين سطوتها على عامة الشعب(7).

أما خلال القرن الثامن عشر فحصلت حوادث تاريخية عدة في إيران أدت في ما أدت إليه من إعادة تموضع مئات من علماء الدين من إيران في جنوب العراق. ولعل الحدث الحاسم في ذلك تمثل بسقوط الدولة الصفوية في عام 1722 في أعقاب غزو القبائل الأفغانية السنية إيران. وكان لدى الأسرة الحاكمة التي خلفت الصفويين، وهي الأسرة الأفشارية (1736-1750) مقاربة مختلفة لموضوع علاقة الدين بالدولة. ففي مواجهة تهديدات القوى السنية سعى الحكام الجدد إلى وضع حد للخصوصية المذهبية الإيرانية بأن أعلنوا أن التشيع ليس أكثر من مذهب خامس بين مذاهب الإسلام السني، له وضعية المذاهب الأربعة الأخرى نفسها. وعنى هذا، من بين أمور أخرى، أن التشريع الديني الشيعي لا يمتلك سلطة إلهية خصوصية مقارنة بالتشريع السني. وبناء على ذلك وضع الأفشاريون حدًا للامتيازات المختلفة التي كانت للعلماء الشيعة، واضعين بالتالي، في الآن نفسه، حدًا للتعايش التكافلي بين الدولة الإيرانية وطبقة رجال الدين. وما إن فقدوا هذه الحظوة الحكومية التي كانت تمثل مصدر قوة رئيس لهم، حتى غادر كثيرون من العلماء إيران، أغلبهم باتجاه الهند والعراق. وهكذا انتقل مركز العلم والدراسة الدينية الشيعية من إيران باتجاه مدن العراق المقدسة، كربلاء أولًا، ثم النجف(8).

---

(7) Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 17 (Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1984), pp. 122-159, and Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), pp. 75-104, and Louër, p. 71.

(8) Momen, pp. 127-128, and Louër, p. 72.

إن الموقع الديني الخاص للنجف وكربلاء عند الشيعة، جعل منها أمكنة مثالية لإقامة نوع من سلطة أمر واقع لرجال الدين، مستقلة عن الدولتين العثمانية والإيرانية على السواء. والاستقلال عن الدولة كان امتيازًا من حيث حرية الفكر والعمل، إلا أنه كان يطرح مشكلات واقعية ملموسة جدًا من حيث التمويل. ففي غياب الدعم الحكومي كان على رجال الدين إيجاد مصادر أخرى للتمويل. فالمال (الخمس) كان يأتي من الخارج، خصوصًا من إيران، لكن أيضًا من الهند. والاعتماد المالي على المصادر الإيرانية يمكن تفسيره بواقع أن الجسم الرئيس لرجال الدين، خصوصًا كبار العلماء منهم، كان من أصول إيرانية وأنهم حافظوا بالتالي على صلات قوية بإيران[9]. ومع نهاية القرن التاسع عشر استفاد علماء العراق من النزاع بين التجار الإيرانيين الأثرياء والنظام القاجاري (1781-1925). ففي مسعاه إلى إيجاد سبيل لحل أزمته الضريبية، اختار النظام الإيراني سياسة تشجيع الشركات التجارية الأجنبية على التجار المحليين الذين كانوا حتى ذلك الحين المساهمين الرئيسيين في ميزانيته. وأدى هذا الوضع إلى الإضرار كثيرًا بمصالح «البازاري»، أي تجار المدن الإيرانيين الذين تحولوا صوب رجال الدين في العراق لكسب دعمهم في كفاحهم ضدّ سياسة حكومتهم. ونشأ تحالف قوي بينهم بعد حادثة التنباك في عام 1891 عندما نجح علماء العراق في إجبار الشاه على إلغاء احتكار التنباك الذي كان قد أعطاه لشركة بريطانية. وفي مقابل التمويل الكبير منح العلماء تجار البازار دعمًا سياسيًا وقت الحاجة. وفوق ذلك اكتسب علماء العراق وجاهة دينية على نظرائهم المقيمين في إيران الذين تحطّمت صدقيتهم بسبب تبعيتهم للنظام[10].

في ظل حكم القاجاريين، أمكن تدريجًا إعادة صلة الدولة الإيرانية بطبقة رجال الدين الشيعة؛ لكن إيران بقيت مع ذلك مركزًا ثانويًا للدراسة الدينية مقارنة بمدن العتبات العراقية. ففي إيران، بسبب علاقتهم المميزة بالدولة، اندرج رجال الدين ضمن هيكلية تراتبية رسمية على قاعدة المراكز المؤسسية التي منحها لهم الشاه. وعلى العكس من ذلك، فإنه في غياب سيطرة فعلية للدولة في العراق، كان مجتمع العلماء مجالًا مستقلًا ذاتيًا يتمحور حول علماء أفراد كانوا يتحركون

(9) Momen, pp. 184-201, and Louër, p. 72.

(10) Momen, p. 210, and Louër, p. 72.

باستقلال تام ويتنافسون على الموارد المالية، والنفوذ الديني، وعلى السلطة السياسية أحيانًا[11].

وصف مثير ليتفاك هذا المجتمع بالتفصيل في مرحلة القرن التاسع عشر؛ وأظهر أنه في ما يتجاوز غياب أشكال التنظيم الرسمية، طورت طبقة رجال الدين أنماطًا منتظمة من السلوك نتج منها إقامة مؤسسة كاملة متكاملة أطلق الشيعة عليها تسمية «الحوزة العلمية»[12].

2- تعريفات شيعية أساسية

الحوزات: جمع حَوْزَة (بفتح الحاء وتسكين الواو وفتح الزاي ثم التاء). جاء في قوله تعالى: ﴿أو متحيزًا إلى فئة﴾[13] معناها «أو مائلًا إلى جماعة من المسلمين وصائرًا إلى حيِّز»[14].

حوزة من الفعل حاز: «والحوز الجمع، وكل من ضمّ شيئًا إلى نفسه من مال أو غير ذلك فقد حازه... وحوز الدار وحيّزها ما انضم إليها من المرافق والمنافع... وفي الحديث «فحمى حوزة الإسلام»، أي حدوده ونواحيه... وفلان مانع لحوزته أي ما في حيّزه. والحوزة فَعلة ومنه سميت بها الناحية، والتحوّز من الحوزة وهي الجانب كالتنحي من الناحية. والحوزة الناحية وحوزة المُلك بيضته»[15].

الحوزة من حيث اللغة هي، إذًا، بمعنى الناحية. أما من حيث المعنى الاصطلاحي فالحوزة مجردة أو بإضافة صفة العلمية إليها لتكون «الحوزة العلمية»، فتعني حاليًا معنى مرادفًا لتجمع علمي يضم مدارس عدة تتوافر فيها

---

(11) Louër, p. 73.

(12) Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge Middle East Studies; 10 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 22.

(13) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية 16.

(14) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الجيلاني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 137.

(15) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط 3، 15 ج (بيروت: دار صادر، 1994)، ج 5، ص 341-342.

أعداد مهمة من الأساتذة وطلبة العلوم الدينية الإسلامية الشيعية الاثني عشرية، وعادة ما يكون هذا التجمع العلمي برعاية دينية ومالية وقانونية من المرجعية الدينية.

حين نتكلم عن الحوزة العلمية في النجف أو قم، فإننا لا نقصد مؤسسة معينة أو بناية خاصة أو مدرسة محددة، بل هي «الأجواء العلمية والتواصل العلمي التدريسي والشرعي بين الطالب والأستاذ والمرجع في هذه المدينة أو تلك»[16]. لكن معنى الحوزة تعدى ما ذكرناه لأنه صار في السنين الأخيرة يعني المدرسة أو المعهد، فنجد بعض المدارس والمعاهد الدينية يسمي نفسه حوزة (حوزة الرسول الأعظم، حوزة المهدي، حوزة القائم... إلخ في لبنان كما في العراق وإيران وسورية وبلدان الخليج العربي وصولًا إلى السند والهند).

تاريخيًا، لا يوجد تحديد واضح لزمن اتخاذ «المدارس الدينية الشيعية» عنوان الحوزات العلمية... والثابت أنها استخدام مُحدَث. وبحسب الباحث الشيخ فيصل الكاظمي[17] الذي راسل عددًا من العلماء والباحثين وسألهم وبحث بنفسه عن مادة حوزة، فإنه لم يجد من ذكَر بداية استعمالها الاصطلاحي المعاصر؛ وأقدم إشارة وجدها وردت في كتاب **معارف الرجال** لمؤلفه محمد حرز الدين (النجفي المتوفى في عام 1945)، وذلك في ترجمة الشيخ محمد محيي الدين (النجفي المتوفى في عام 1247هـ/ 1831م) وفيها قوله: «المعروف بين المعاصرين أنه كانت له حوزة علمية من طلاب العرب الأفاضل»[18]. كما وردت الحوزة اصطلاحًا في كتاب لجعفر الشيخ باقر آل محبوبة (النجفي المتوفى في عام 1958) في ترجمته لبعض العلماء أيضًا، إذ يقول عن أحدهم: «وله حوزة حافلة

---

(16) فيصل الكاظمي، **الحوزات الشيعية المعاصرة بين مدرستي النجف وقم: لبنان نموذجًا** (بيروت: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 53-58.

(17) المصدر نفسه.

(18) محمد حرز الدين، **معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء**، علق عليه محمد حسين حرز الدين، 3 ج (قم: مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي، 1986)، ج 3، ص 338.

بأهل العلم»[19]. ونشر هذا الكتاب أول مرة في عام 1934 [20]. وما يؤكد حداثة المصطلح أن السيد محسن الأمين (العاملي اللبناني المتوفى في عام 1952) في كتابه خطط جبل عامل، حينما يتحدث عن مرافق جبل عامل يذكر في أحد فصول كتابه عنوان: «مدارس جبل عامل قديمها وحديثها»، فلا يمر بمصطلح الحوزة مطلقًا[21].

الغيبة: في الاعتقاد الشيعي أن الإمام الثاني عشر (المهدي) قد غاب غيبتين: الأولى كانت الغيبة الصغرى وكان له سفراء يشكّلون حلقة التواصل بين المهدي وشيعته في الأقطار المختلفة (وهم أربعة فقط)، فكانوا يحملون إليه رسائل شيعته ومحبيه وأسئلتهم، ثم يأتون إليهم بالجواب، ومن مهماتهم أيضًا أنهم كانوا يستلمون الحقوق الشرعية - الأخماس - ويحملونها إلى المهدي أو يتصرفون بها بحسب ما تقتضيه المصلحة. واستمر عصر الغيبة الصغرى من عام 260هـ حتى عام 329هـ. والسفراء الأربعة هم على التوالي: عثمان بن سعيد العمري، وابنه محمد بن عثمان العمري، والحسين بن روح النوبختي، وعلي بن محمد السمري[22].

بوفاة السفير الرابع علي بن محمد السمري؛ انتهى عصر الغيبة الصغرى فبدأ عصر الغيبة الكبرى، إذ بدأ الشيعة يرجعون في أحكام الدين والفتاوى الشرعية إلى علماء الدين الذين تصدّوا للمرجعية، واستمر عصر الغيبة الكبرى إلى زماننا الحالي. وأخبر الإمام المهدي (محمد بن الحسن العسكري) شيعته بغيبته الكبرى وأرجعهم

---

(19) جعفر الشيخ باقر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ط 2، 3 ج (بيروت: دار الأضواء، 1886)، ج 1، ص 383.

(20) الكاظمي، ص 55.

(21) محسن الأمين، خطط جبل عامل، تحقيق حسن الأمين (بيروت: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ص 161.

(22) اكتسب هؤلاء الوكلاء منطقيًا قوة وأهمية، وتألفوا تدريجًا في هيئة مكتملة من المحترفين الدينيين، وقاموا بدور في تجاوز الشيعة لمحنة الغيبة من خلال ممارستهم وظيفة القيادة الشرعية التقليدية التي حلت محل الزعامة الكاريزمية للإمام. انظر خصوصًا: Liyakat N. Takim, *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam* (Albany: State University of New York Press, 2006), and Wilfred Madelung, «Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam,» in: George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, eds., *La Notion d'autorité au Moyen âge: Islam, byzance, occident*, Colloques internationaux de La Napoule, session des 23-26 octobre 1978; Organisés par George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

إلى الفقهاء العدول الجامعي الشروط، في حديثه المشهور: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[23].

حين يصل المسلم الشيعي إلى «سن التكليف»[24] يجب عليه أن يعمل بالأحكام الشرعية ويتوصل إلى الحكم الشرعي بإحدى ثلاث طرق:

الاجتهاد: هي رتبة علمية يصل إليها المتخصص بالعلوم الدينية الحوزوية تؤهله لتحديد الأحكام الشرعية وبيانها استنادًا إلى الأدلة المستخرجة من القرآن والأحاديث.

التقليد: أن يقلد أحد المجتهدين ويعمل بفتاواه وما توصل إليه اجتهاداته، وعوام الشيعة هم من المقلدين للمجتهدين، هذا والتقليد يكون في الحكم الشرعي الفقهي فحسب، أما أصول الدين والعقائد فلا يُقلد فيها ويجب على المكلف أن يبحث فيها عن الدليل والبرهان باتفاق جميع المراجع.

الاحتياط: الاحتياط يعني اقتضاء أن ينحو المكلّف طريق الحيطة في جميع أعماله وذلك بأن يأخذ بما يكون موافقًا للرأي الفقهي لجميع مراجع التقليد، وهذا يعني ألا يترك واجبًا أو يفعل محرمًا على رأي أي واحد من المراجع. فيكون بهذا قد عمل بشرائط الاحتياط ويكون على يقين من براءة ذمته في ما يتعلق بتكليفه الواقعي.

المرجعية: هي القيادة الدينية للشيعة ويتبوأ مقعدها أشهر المجتهدين الذين يُرجع إليهم في الأخذ بالأحكام الشرعية، وعادة ما يوجد هؤلاء المراجع في مراكز الحوزات العلمية العريقة، وأبرزها اليوم مدينتا النجف وقم.

---

(23) محمد بن الحسن الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط 2، 30 ج (قم: المؤسسة، 1993)، ج 27، ص 140.

(24) التكليف هو إلزام النفس تطبيق الأحكام الشرعية والقيام بالواجبات العبادية كالصلاة والصيام والزكاة والخمس والحج وسائر العبادات الأخرى في الإسلام. والعمر الشرعي للتكليف بالنسبة إلى الصبي هو سن الخامسة عشرة، وبالنسبة إلى الفتاة هو سن التاسعة. والمقصود بالمكلّف بأحكام الشريعة في الفقه الإسلامي هو الإنسان الذي يوجَّه إليه الخطاب بوجوب امتثال أحكام الشريعة، وهو من توافرت فيه شروط التكليف، إضافةً إلى وجوبه عليه وإلزامه إياه... فالمكلّف هو الإنسان الذي تكون فيه أهلية امتثال الأحكام الشرعية وتحمّل مسؤولياتها، وهو الإنسان «العاقل البالغ القادر» الذي «أبلغ» بالتشريع الإلهي.

الوكيل: وهو العالم الذي تنتدبه المرجعية الدينية ليمثلها في المناطق والنواحي. ونسمع أحيانًا مصطلح وكيل عام أو مطلق دلالة على الصلاحيات الواسعة التي يعطيها المرجع لوكيله في بلد معيّن وفي وضع محدد.

مراجع التقليد أو مراجع الشيعة هم من يرجع إليهم الفرد المسلم الشيعي لمعرفة أحكام الدين والفتاوى الشرعية. كان الشيعة - بحسب ما يُنقل عنهم - في القرون الإسلامية الأولى يرجعون إلى أئمة أهل البيت يستفتونهم في مسائل الحلال والحرام، واشتهروا بالجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

شرائط المرجعية: الشروط التي يجب توافرها في المرجع المجتهد - على الاختلاف في تحديد هذه الشروط بين فقهاء الشيعة، هي: البلوغ. العقل. الإيمان، والمقصود أن يكون شيعيًا اثني عشريًا. الذكورة. الاجتهاد. العدالة. طهارة المولد. الحياة - وفي هذا الشرط اختلاف بين مراجع الشيعة حيث يجيز بعضهم تقليد الميت. أن لا يقل ضبطه عن المتعارف. الأعلمية، أي أن يكون أعلم من باقي المراجع. فـ «المرجع» إذًا هو «المجتهد المقلَّد»، أي الذي يطرح فتاواه ضمن ما يُعرف بالرسالة العملية. وعادة ما يكون المرجع أبرز مجتهدي الحوزات العلمية. فكل مرجع مجتهد لكن ليس كل مجتهد مرجعًا.

الرسالة العملية: هي كتاب فقهي يذكر فيه المجتهد فتاواه للمقلدين. وإذا أصدر مجتهد رسالته العملية فهذا يعني كثرة مقلديه ودعوة إلى تقليده.

3- كيف يختار الشيعة مرجع التقليد؟

نشأ وجوب التقليد (بحسب فقهاء الشيعة) من حاجة المسلم إلى معرفة معالم دينه وأحكام عباداته ومعاملاته، فهو يحتاج إلى خبير في الشريعة يثق به، يفتيه في ذلك. وعندما يختلف الفقهاء في الاستنباط، يجب عليه أن يرجع إلى الفقيه الأعلم. قال السيد الخوئي: «يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط، ويجب الفحص عنه... المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعًا... وأجود فهمًا للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطًا. والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط... لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن

كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد، وإن كان من أهل العلم. يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلِم باجتهاد شخص. وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة، إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة، ينفيان عنه الاجتهاد. وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم. وكذا الأعلمية تعرف بالعلم، أو البينة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم»[25]. فالمكلَّف يبحث عن الفقيه الأعلم بسؤال العلماء الذين يثق بخبرتهم وتقواهم وعندما تتعارض الشهادات عنده يُرجِّح تقليد من يطمئن إليه أكثر، أو يتخير أحد الذين تدور بينهم الأعلمية. ويتمُّ التقيد بأن ينوي الرجوع إلى فلان المرجع في ما يحتاج إليه من أحكام، ويأخذ رسالته العملية ليعمل بفتواه في صلاته وعباداته ومعاملاته، ويرجع إليه أو إلى وكيله عندما يلزمه ذلك.

في هذه الحال طبيعي أن تختلف قناعات الناس، وينتج منها تعدد المراجع الذين يرجع إليهم الشيعة، ولا بأس بذلك في مذهب الشيعة، بل إن التعدد نوعٌ من ضمان الحرية، ما دام ناتجًا من اختيار الناس. والمرجع الذي يرجع إليه أكثرية الشيعة في العالم يكون مرجع الشيعة البارز في عصره، والآخرون إلى جنبه. ومنذ القرن الثامن عشر كانت النجف هي الموقع التقليدي لمراجع التقليد الكبار لدى الشيعة (مع وجود مراكز علمية كثيرة في كربلاء وسامراء وكاظمية بغداد (في العراق)، وفي قم وأصفهان وتبريز وشيراز ومشهد (في إيران)، وجبل عامل وكرك نوح (في لبنان)). ولم تبرز قم مركزًا للحوزة العلمية إلا في أيام السيد حسين البروجردي (1875-1961) الذي اختار البقاء فيها، ولم يذهب إلى النجف على جاري عادة العلماء والفقهاء، حينما أتته الرياسة والمرجعية العامة للشيعة. ثم عادت المرجعية إلى النجف بعد وفاة البروجردي وانتقالها إلى السيد محسن الحكيم (1889-1970)، ومن بعده إلى السيد أبي القاسم الخوئي (1899-1992)، إلى أن نازعتها قم القيادة وذلك منذ أن بَطَش الحكم البعثي بعلمائها في آخر سبعينيات القرن العشرين، وترافق ذلك مع عودة الإمام الخميني إليها وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية (1979).

(25) أبو القاسم الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ط 3 (قم: دار الهادي؛ دار أنصاريان للطباعة والنشر، 1990)، ص 119 و203.

ثانيًا: الميرزا حسين النائيني

لا يمكن فهم تجديد محمد مهدي شمس الدين للنظر الفقهي الشيعي في قضية الدولة والحكم والمواطنة، وتميّزه من زميليه النجفيين محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله، إن لم نعرف أهمية وقيمة تأثير الميرزا حسين النائيني في جيل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين النجفي وفي أساتذة شمس الدين، وتحديدًا المرجعين محسن الحكيم وأبو القاسم الخوئي[26].

شارك الفقيه الشيخ حسين النائيني[27] في الحركة الدستورية (المشروطة)[28]

(26) يعترف شمس الدين بأن تراث النائيني كان حاضرًا في دراسته النجفية من خلال حكايات أساتذته عن مرحلة المشروطة وعن الصراعات التي تلتها، وعن قصة كتاب النائيني وترجمته في مجلة العرفان اللبنانية ثم سحبه من المكتبات في النجف واختفائه (أحاديث خاصة مع الإمام شمس الدين). وكان الإمام شمس الدين أعطاني نسخته القديمة من الكتاب وقد حملها معه من النجف، وقمتُ بنشرها في مجلة الغدير الصادرة عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان (وكنت رئيس تحريرها)، على حلقتين، انظر: مجلة الغدير (بيروت): السنة 2، العددان 10-11 (كانون الأول/ ديسمبر 1990)، والعددان 12-13 (آذار/ مارس 1991).

(27) ولد عام 1857 في بلدة نائين في إيران، درس في أصفهان ثم انتقل إلى مدرسة سامراء العراقية التي كانت حينها مركز التدريس الديني للشيعة بعدما حل فيها المرجع الكبير الميرزا محمد حسن الشيرازي (1815-1895) صاحب فتوى التنباك الشهيرة، ثم غادر واستقر في النجف الأشرف. تأثر بالمفكر جمال الدين الأفغاني، وشارك بفاعلية في الحركة الدستورية ثم في ثورة العشرين في العراق، فنفي حينها إلى إيران، ثم عاد إلى النجف ليدرس فيها بعيدًا من السياسة وليتتلمذ على يديه المرجع السيد محسن الحكيم والمرجع السيد أبو القاسم الخوئي.

(28) مصطلح «المشروطة» يطلق على التيار الدستوري الإيراني، ومثيله العثماني «المشروطية»، أما مصطلح «المستبدة»، فيطلق على دعاة الحكم المطلق وأنصار الشاه، فيما نظيره العثماني هو «الاستبدادية». وحركة «المشروطة» الإيرانية اندلعت في عام 1905 بقيادة بعض المراجع الدينيين والمثقفين الليبراليين، بالتحالف مع تجار البازار للمطالبة بتأسيس مجلس شورى. وقد طلب علماء الدين في إيران من نظرائهم في النجف، مساندة الحركة الدستورية، فأصدر بعض العلماء فتوى موحدة تؤيد مساعيهم وتدعو المسلمين كلهم إلى التصدي لتأييد الدستور، فساعدت هذه في إجبار الشاه مظفر الدين في الخامس من آب/ أغسطس 1906 على الاعتراف بالدستور وإعلانه، فشكل أول مجلس شورى في إيران (شوراي مِلّي). ولعل أخطر ما واجهه المصلحون الدينيون رفض فكرة الدستور من السلطة الدينية ممثلة ببعض علماء الدين، والسلطة الاجتماعية ممثلة بعدد من رؤساء العشائر والبيوتات الذين عبأوا أتباعهم من العوام وبسطاء الناس من المقلدين، في العراق وإيران ضدّ الدستور. وساعدت أحوال الدولة العثمانية السياسية المناهضة للتوجهات الديمقراطية والدستورية، =

بشكل فاعل، ووقف إلى جانب كبار قادتها الذين لم يطوروا يومها أي تأصيل نظري أو مقاربة فقهية للمطالب الدستورية أو لمسألة شكل الحكم في زمن الغيبة، خصوصًا بعد تطور المجتمعات الإسلامية وانفتاحها على الغرب وتحولاته العميقة. ولذلك فإن رسالة العلامة النائيني تنبيه الأمة وتنزيه الملة(29)، تبدو في الأحوال التي كتبت فيها، وفي مضمونها ولغتها وجرأتها، مساهمة غير مسبوقة عند فقهاء المذهب الإسلامي الشيعي الإمامي. ولهذا أيضًا اعتبر بعضهم العلامة النائيني «مؤسس الفقه السياسي الإسلامي الحديث»(30).

= السلطة الدينية في النجف من أنصار «المستبدة»، بزعامة السيد محمد كاظم اليزدي، في استلام زمام المبادرة للتأثير في الناس. انشقت المؤسسة الدينية على نفسها بين مؤيد للدستور ومعارض له، وحصل نزاع فقهي بين الفريقين. وقد مثل الميرزا محمد حسين النائيني الذراع الفكرية الديمقراطية لمعركة المشروطة.

(29) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، لمؤلفه الميرزا حسين النائيني (1853-1936) هو «وثيقة» لإحدى المحاولات المبكرة للتأصيل الشرعي للعمل السياسي وللحكم المدني الديمقراطي البرلماني؛ إضافة إلى كونه يمثّل عنوانًا لمرحلة تاريخية مهمة مرّت بها المرجعية الدينية الشيعية إبان ثورة المشروطة في إيران (1905-1911). طبع الكتاب (بالفارسية) في بغداد وطهران مع تقريظ للأخوند الشيخ ملا كاظم الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني. ثم بعد ذلك بمدة، أي حين تقلد النائيني منصب المرجعية، جمع ما أمكن جمعه من نسخه. بل كان يشتريها بقيمة غالية، وأتلفت بأمره وبقيت منه نسخ قليلة، نجت من الإتلاف. ولا بد أنه صدر بين عامي 1908 و1909، وتوجد نسخة منه في مكتبة أمير المؤمنين في النجف، تحت تسلسل 2 ل (الرقم الخاص 75). كما طبع بالفارسية في طهران في عام 1954، بتقديم من آية الله محمود الطالقاني. وقام الشاعر صالح الجعفري بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية ونشره على أربع حلقات، انظر: محمد حسين النائيني، «الاستبدادية والديمقراطية،» العرفان، السنة 20، العدد 1 (حزيران/يونيو 1930)؛ العدد 2 (تموز/يوليو 1930)؛ العدد 4 (تشرين الثاني/نوفمبر 1930)، والعدد 5 (كانون الأول/ديسمبر 1930)؛ أعادت مجلة الموسم (لاهاي) لصاحبها السيد محمد سعيد الطريحي طباعة هذه الترجمة: الموسم، السنة 2، العدد 5 (1990)، ص 70-142. والكتاب (بترجمة أفضل وأدق قام بها الشيخ فوزي السيف) مع مقدمته الإيرانية (بقلم السيد الطالقاني) أدخله توفيق السيف في كتابه: توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999). كما صدرت في قم ترجمة جديدة قام بها عبد الحسين آل نجف، بتحقيق وتعليق عبد الكريم آل نجف. وأعاد رشيد الخيون نشر الرسالة معتمدًا على ترجمة الجعفري وآل نجف معًا، وذلك في كتابه: رشيد الخيون، النزاع على الدستور بين علماء الشيعة، المشروطة والمستبدة (دبي: دار مدارك للنشر، 2006).

(30) هذا ما كتبه عبد الكريم آل نجف في مقدمته لكتاب: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة عبد الحسين آل النجف (قم: مؤسسة أحسن الحديث، 1998)، ص 53.

خلاصة الكتاب وفكرته: إثبات أن النصوص الشرعية تتضمن في ثناياها أسس النظام الدستوري من العدالة والحرية والمساواة بين الحاكم والمحكوم وفصل السلطات، ومجلس النواب. وهذا الأمر يخدم اتجاه الحركة الدستورية.

1/ يبدأ برفض الإسلام للاستبداد، بل سائر الأديان. وكذلك الفلاسفة والعقلاء.

2/ الفصل الثاني عن أنه مع عدم إمكان قيام حكومة مثالية في زمن الغيبة، فالمتعيّن أن تُقام دولة لا على أساس الاستبداد.

3/ تحدث فيه عن النظام الدستوري، وهو وإن كان غربي المنشأ إلا أنه بالفعل أفضل الأشكال المتاحة للحكم بعيدًا من استبداد الفرد.

4/ يتعرض فيه إلى رد الشبهات المثارة في شأن موضوع الحرية والمساواة، الأمر الذي يعتبر مغالطة مفضوحة مثل أن الحرية معناها عدم التقيد بأي نظام أخلاقي أو ديني، وأن المساواة تعني مساواة الذمي للمسلم في الأحكام.

استهل الشيخ النائيني أطروحته بتأكيد أصالة النظام السياسي وحاجة الأمم المطلقة إليه، بمعزل عن الدين أو الإيمان الديني، فقال ما نصه: «ثمة مسلمة توافق عليها جميع الأمم، وأقرها جميع عقلاء العالم، مفادها، أن استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر، مرهون [كذا] بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام. وفي هذا المستوى فليس ثمة فرق في الإقرار بالحاجة إلى السلطة، بين القائلين بضرورة كونها فردية أو جماعية، أو مشروعية حكمها بالنظر إلى وصولها إلى مركز القدرة من طريق الانتخاب أو من طريق الوراثة أو الغلبة أو القهر. ومثل ذلك، فإنه مسلم ومعلوم بالضرورة، أن صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة، والمحافظة على مختصاتها الدينية أو القومية، منوط بالضرورة بقيام سلطة نابعة من ذاتها، معبرة عن ثقافتها وهويتها تحفظها وتدافع عنها، وإلا فإن جوانب تفوّق الأمة وتمايزها عن غيرها من الأمم، معرضة للزوال والضياع، مهما بلغت من الثروة والتمكن والتقدم والعمران»[31].

---

(31) النائيني، تنبيه الأمة، في: السيف، ضد الاستبداد، ص 245-246.

الجديد فقهيًا ونظريًا كما سوسيولوجيًا اعتبار السلطة عند النائيني نتاجَ المجتمع ونتاجَ خصوصياته... ومع أن قوله إن الإسلام لم يحدد شكلًا ثابتًا محددًا للسلطة، هو قول ردده غيره (الكواكبي وعلي عبد الرازق كمثال)، إلا أنه تميّز من جيله وعصره في اعتباره أن ما يحدد السلطة هو طبيعة الاجتماع الإنساني وتراثه وثقافته وأعرافه وتقاليده وخصوصياته. فهي سلطات تتغاير وتتنوع وتختلف من حيث الشكل والمضمون وفقًا للتكوين الديني والاجتماعي والتاريخي والثقافي والحضاري لكل أمة أو قومية أو جماعة. وهذا الرأي المهم للعلامة النائيني يقدم نظرة تقطع كليًا مع التكوين العقدي والسياسي للفقيه الشيعي. فالنائيني يصوغ في مطلع القرن العشرين وعيه السياسي من خلال منهجية فلسفية (محرّمة عند كثيرين من الفقهاء) وعصرية (تقارب البدعة عند أغلبية الفقهاء)، تعكس إلى حد كبير تماهيه الشديد مع واقعه. كما أنه يستخدم لغة جديدة من نوعها في المدونات الفقهية الإسلامية عمومًا والشيعية خصوصًا[32].

يرى النائيني أن الولاية الزمنية (السلطة) في عصر الغيبة، هي للأمة، وأن ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، بالمعنى الزمني، إذ إن عدم إمكان تحقق الإمامة الإلهية، يفتح المجال للأمة في تحقيق سلطاتها عبر إقامة سلطة مقيدة بمجلس شورى منتخب[33].

من أجل هذا التغيير المنشود ولإعطاء السلطة المشروعية اللازمة، توجب على العلامة النائيني، حل إشكالية «غصبية سلطة غير الإمام المعصوم»[34]، و«غصبية الحاكم لحرية الناس»، لأن «الحاكم الظالم الذي لا يقيد بدستور أو مجلس شعبي (برلمان) يغتصب أمرين في آن واحد: حق الإمام وحرية الناس»[35].

(32) عالج كثير من المفكرين الشيعة كتاب النائيني هذا. انظر خصوصًا كتابات وجيه كوثراني وعبد الجبار الرفاعي وتوفيق السيف، فهي الأهم والأعمق.

(33) السيف، ضد الاستبداد، ص 286-287، ويعالج السيف هذه النقاط في مقدمته للكتاب (انظر: ص 158-162). وهذه النقاط هي التي استعادها شمس الدين، كما سنرى لاحقًا.

(34) إيمان الشيعة بمبدأ حرمة أي سلطة تقام قبل تحقق الفرج على يدي الإمام المهدي المنتظر، ولأنها - بحسب نظرهم - لا تخرج عن كونها سلطة غصبية غير مؤهلة شرعيًا للتصرف في الأموال والأنفس.

(35) السيف، ضد الاستبداد، ص 248.

إن حل إشكالية غصبية حق الإمام، يتحصل إذا صدر الإذن للحاكم ممن له الولاية الشرعية، أي «إذن الفقيه»، إذ يمكن وبحسب رأي العلامة «أن يكون إذن صاحب الولاية سبيلًا إلى إخراجه من صفة الغصب، فلا يعود المتصدي غاصبًا أو ظالمًا لمقام الإمامة والولاية مثله في ذلك مثل المتنجس عرضًا يطهر بسكب الماء عليه»[36]. بل يذهب العلامة النائيني إلى أكثر من ذلك في إعادة تأكيد «أن عدم تمكن الفقهاء بصفتهم نوابًا للإمام جميعهم أو بعضهم من إقامة بعض الوظائف المجعولة لهم لا يوجب سقوطها أو انتفاء التكليف بها، بل ينتقل التكليف بإقامتها إلى عدول المؤمنين حتى تصل النوبة إلى فساق المسلمين إن لم يقم بها من قبلهم وهذا محل اتفاق جميع فقهاء الإمامية»[37].

أما حل إشكالية اغتصاب الحاكم حرية الناس، فيكون برأي النائيني بتقييد الحاكم، من خلال وضع «وإقرار دستور للبلاد»[38] وهيئة رقابة ومحاسبة التي هي مجلس الشورى المنتخب من الشعب[39]. وهو لذلك، اعتبر أن السعي إلى استبدال السلطة، من سلطة مطلقة مستبدة إلى سلطة مقيدة مشروطة، هو فريضة دينية على الرغم من غيبة الإمام عن الأنظار، لأن وجود السلطة الدستورية هو الذي يوفر العدل المطلوب ويحرر البلاد من قلق انقلاب السلطان على الشعب والاتجاه إلى القهر والاستبداد[40].

كما أن تقييد السلطة بالدستور وبهيئة الرقابة والمحاسبة، لا يكفي عند العلامة النائيني إلا بإقرار أصلين أساسيين لا يمكن التهاون في شأنهما أو التنازل عنهما: الحرية والمساواة اللتان يعتبرهما العلامة النائيني «من أعظم النِعَم الإلهية على البشر... وهما رأسمال الشعب وباب سعادته، بل هما من لوازم الإنسانية ومن أساس الشرائع السماوية»[41]. «فاستنفاذ الأمم المقهورة ومساعدتها على

(36) السيف، ضد الاستبداد، ص 185-186، حيث يجد توفيق السيف أن النائيني قام بمحاولة تأصيل شرعي لسلطة مدنية.

(37) المصدر نفسه، ص 319.

(38) المصدر نفسه، ص 257.

(39) المصدر نفسه، ص 318.

(40) المصدر نفسه، ص 73.

(41) المصدر نفسه، ص 275-276.

نيل حريتها كانت من أهم أهداف الرسالات السماوية ومن أجلّ الأعمال التي قام بها الأنبياء»[42]. أما مبدأ المساواة فهو برأي النائيني «من أشرف القوانين المباركة التي تنطوي عليها السياسات الإسلامية وهو مبنى وأساس العدالة وروح القانون»[43].

إن تقييد السلطة الحاكمة بدستور وبهيئة رقابة ومحاسبة هي عبارة عن برلمان منتخب، مردّه وفق رأي النائيني إلى أن الشعب هو الذي «يدفع الضرائب والرسوم ويشارك في إعمار البلاد وبنائها هذا أولًا، كما إن أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك ثانيًا، ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثًا»[44].

إن دور الأمة أو الشعب هو دور أساس في أطروحة العلامة النائيني، فمشاركته في الرقابة والمحاسبة من خلال البرلمان أو مجلس الشورى، تمنع الحكم من الجنوح نحو الاستبداد، وحتى يكون دوره فاعلًا وكاملًا ينبغي أن يكون منتخبًا لا معيّنًا كما كان يحصل قبل حركة المشروطة، إذ كان السلطان يعمد إلى تعيين مستشاريه ووزرائه وولاته ثم يعزلهم متى يشاء.

أما مشروعية مجلس الشورى فهي بناءً على أصول أهل السنة تابعة لدليل ولاية أهل الحل والعقد، فهم يرون أن رأي أهل الحل والعقد من الأمة ملزم وواجب الاتباع، وبناءً على أصول المذهب الجعفري، يعتبر العلامة النائيني أن وجود بعض الفقهاء العدول في المجلس أو على أقل التقادير الفضلاء المأذون لهم من الفقيه العادل ثم موافقة الفقهاء على حجة الآراء الصادرة عن المجلس ونفاذها يعتبران كافيين لإسباغ المشروعية على عمل مجلس الشورى[45].

إضافة إلى ذلك، أيد العلامة النائيني، اعتماد أكثرية الآراء باعتبار ذلك لازمة من لوازم الشورى[46]، كما لم يجد ما يمنع غير المسلم، من ترشيح نفسه لعضوية

(42) السيف، ضد الاستبداد، ص 269.
(43) المصدر نفسه، ص 307.
(44) المصدر نفسه، ص 317-318.
(45) المصدر نفسه، ص 258-259.
(46) المصدر نفسه، ص 322.

مجلس الشورى انطلاقًا من مبدأ المساواة[47]، ودعا إلى فصل السلطات[48]، وهذه المواقف هي مواقف غير مسبوقة ولا معهودة عند فقهاء المذهب الشيعي الإثني عشري.

كان تضمين النائيني كتابه بعض الشواهد الفكرية والسياسية الإسلامية والأوروبية، سلاحًا بيد خصومه للتشكيك في إخلاص كاتبه للعقائد العامة التي تعتقد بها المؤسسة الدينية، فضلًا عن جرأة الأسلوب الذي انتهجه النائيني في طرح أفكاره. فهو، مثلًا، لم يتردد في الاستشهاد بسيرة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أنموذجًا للعدالة السياسية. فضلًا عن أنه أشاد بنظرية «الحقوق الطبيعية» و«فلسفة الحق الطبيعي»، التي اعتمدها مفكرو عصر النهضة الأوروبية، بل وعدّها تتفق مع مبادئ الدين الإسلامي عندما قال: «إن الهيئة الدستورية (البرلمان)، هي الصيغة الراهنة التي توصل لها تطور الحضارة الإنسانية وفقًا للمبادئ الطبيعية، والقوانين الإسلامية اللتين لا تناقض بينهما»[49]. كما تضمن الكتاب آراء جريئة تتعلق بحرية الصحافة والرأي، وآراء أكثر جرأة تخص تعليم المرأة[50].

في ذلك كله يبدو «أن النائيني اتكل على منهج مختلف في الأخذ بكثير من الآراء في قضايا إشكالية، ذلك أن الجدل في موضوع السلطة والنظام، قائم أساسًا على تكييفه المفترض ضمن مشمولات مسألة الإمامة والنيابة وحدود ولاية الإمام ونائب الإمام، أما النائيني فقرر تكييفها في إطار آخر هو أولية النظام، وكون السلطة من الحقوق المشتركة لأفراد الأمة، متجاوزًا، وهو يركز على واقع ما بعد الغيبة، مسألة التعيين الإلهي للإمام، باعتبارها موضوعات لزمن سابق، فتبحث في إطار منهجها الخاص «مباحث الإمامة في علم الكلام»، وأن هذه القضايا، وهي

(47) السيف، ضد الاستبداد، ص 304.

(48) المصدر نفسه، ص 297.

(49) المصدر نفسه، ص 239-240.

(50) المصدر نفسه، ص 306. وقد شهدت مجالس النجف جدلًا واسعًا في هذا الموضوع، فينقل علي الخاقاني حوارًا دار في مجلس حافل، قال الوجيه يخاطب رجل الدين ويندد به: «إن من يمنع تأسيس مدرسة البنات غاشم ظالم، كفانا أنكم موهتم علينا أولًا بأن مدارس الأولاد بدعة وفجور، فتقدم أولادكم وصاروا محامين واستعبدوا أولادنا فراشين عندهم، أما بناتي فلا أقبل أن يكن خادمات عند بناتكم». علي الخاقاني، شعراء الغري، أو، النجفيات، 12 ج (النجف: [د. ن.]، 1946)، ج 10، ص 159.

جميعها، ولا سيّما ما يتعلق منها بعصر الغيبة، موضوعات إشكال، لم تنل حظها من الجدل العلمي مثل باقي موضوعات الفقه»[51].

هكذا، فإننا نرى بالتالي «أن النائيني يعتمد طريقًا جديدًا للاستدلال يبدأ بتقرير أن الواجبات الكفائية، ومنها الوظائف الحسبية، لا تسقط في أي حال، ويخص بالذكر بعض عناصرها المهمة مثل حفظ نظام الأمة وحفظ بيضة الإسلام، وبعد أن يلحظ كونها موكولة كما يرى جميع الفقهاء، إلى الفقيه باعتباره نائبًا عن الإمام، يقرر أن عدم تمكن الفقيه منها أو عدم قيامه بها، لا يسقط وجوبها عن باقي المسلمين، إذ إن المخاطب بها أعم من الفقيه، فتتحول مسؤوليتها إلى عدول المؤمنين ثم عامتهم، وفي هذه الأثناء يربط النائيني بين عدالة السلطة وحفظ نظام الأمة، فيقرر أن هذا النظام لا يمكن حفظه في ظل السلطة الجائرة، فهي غير أمينة وغير مؤهلة، لهذا فإن القيام بالوظائف الحسبية على النحو المطلوب يستلزم وجود سلطة عادلة أمينة، لتقوم بها نيابة عن المجتمع، وهكذا يعيد إنتاج دليله في وجوب القيام بالوظائف الحسبية، على صورة وجوب إقامة السلطة العادلة، حيث لا يتحقق الأول إلا بوجود الثاني وفي ظله»[52].

بلغ الصراع أشده بين النائيني وأعدائه، متخذًا أشكالًا متعددة، فعندما تحدّاه خصومه أن يحصل كتابه هذا على تزكية المراجع الكبار، بادر إلى الحصول على ذلك، وأعلن اثنان من كبار المجتهدين موافقتهما الشرعية على مضمون الكتاب، هما عبد الله المازندراني وكاظم الخراساني[53]. واستخدم خصومه سلطة الغيب ضده، وأشاعوا بين الناس أن صاحب الزمان (الإمام الغائب) جاءهم في المنام وهو

(51) السيف، ضد الاستبداد، خصوصًا الفصل 9 بعنوان «نماذج من القضايا الإشكالية في الفقه السياسي: تطبيق على رسالة النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)،» ص 153-168. ورد النص نفسه في مقالة توفيق السيف في: الواحة: العددان 10-11 (1997).

(52) المصدر نفسه.

(53) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، ط 3 (بيروت: دار الكلمة، 1987)، ص 28-29. وللتاريخ نذكر أن المرحوم فاضل رسول كان أول من استرعى انتباه المثقفين العرب إلى النائيني وإلى أهمية ثورة المشروطة والجدالات الفقهية الشيعية التي أثارتها وذلك في أطروحته التي نشرتها مجلته الحوار التي أصدرها في فيينا: فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911،» الحوار (1985)، وقد أعيد نشرها في: مجلة الفكر التقدمي، العدد 16 (تموز/يوليو 2012).

يستشيط غضبًا من محاولات بعضهم تدوين الدستور، لكن النائيني لم يجد نفسه مضطرًا إلى تفنيد الفكرة من أساسها، بل إنه استخدم السلطة ذاتها وردّ بالأسلوب نفسه، فنشر أنه رأى الإمام وهو راضٍ عنه وعن وجود الدستور[54]، فضلًا عن قيام بعض أنصار المستبدة بتأليف كتب مضادة لدعوة النائيني، فيورد آقا بزرك الطهراني[55] كتبًا تدافع عن نظام الشاه الاستبدادي وتذم الثوار، وكتبًا تؤيد النائيني والدستور[56].

ثالثًا: السيد محسن الحكيم وفقه الزعامة الدينية

مع أن محسن الحكيم لم يكن يحمل برنامجًا سياسيًا واضحًا ولم يكن يؤمن بالنظام الديمقراطي الغربي ولا بنظرية ولاية الفقيه (في آن)، إلا أنه كان يعتقد إمكان قيام الفقيه الشيعي بدور الزعامة الدينية، والقيام بدورٍ ما في الحياة الاجتماعية، من دون أن يعني ذلك تسييسًا وتحزيبًا لوظيفته الدينية[57].

---

(54) رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ص 28. انظر قضية الرؤية في آخر مقطع من كتاب النائيني حيث يبدو أنه أضافها لاحقًا وهي بالنص: «ويحسن بنا ونحن في الخاتمة أن نكمل تلك الرؤيا التي ذكرنا طرفًا منها في ما سبق، وهي رؤيتنا للمرحوم آية الله الميرزا حسين الطهراني (قدس سره) والمتعلقة بهذه الرسالة. ففي أول شروعنا بكتابة هذه الرسالة، كنا قد كتبنا فصلين آخرين علاوة على فصولها الخمسة، وهما في إثبات نيابة الفقهاء العدول في عصر الغيبة في إقامة الوظائف الراجعة إلى سياسة الأمة والفروع المتعلقة بوجوه وكيفية ذلك، فكانت فصول الكتاب سبعة. وفي تلك الرؤيا بعدما تقدم لك منها سابقًا من تشبيه الدستورية بالجارية السوداء التي غسلت يديها من الأدران المتعلقة بها؛ فقد سألته في تلك الرؤيا عن لسان ولي العصر أرواحنا فداه: هل الرسالة التي أنا مشغول بها الآن ماثلة بحضور الإمام (عليه السلام)؟ فأجابني: نعم، غير موضعين منها. وبقرائن الحال عرفت أن المقصود بالموضعين هما الفصلان المذكوران لا غير، وذلك لعدم تعلقهما بالغرض الذي وضعت له هذه الرسالة وهو لفت أنظار العوام إلى ما يتفعون به من الأمور، والفصلان المذكوران ليسا من هذا القبيل. لهذا أسقطت الفصلين واكتفيت بالفصول الخمسة».

(55) هو محسن بن علي، ولد في طهران في عام 1876 وانتقل إلى العراق في عام 1895، كان أحد تلاميذ الآخوند الخراساني، ومن أبرز دعاة المشروطة، أجيز بالاجتهاد قبل سن الأربعين، استقر في النجف حتى وفاته في عام 1970، عُرف بإنتاجه الغزير، فكتاب **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** صدر منه 19 جزءًا، ونقباء البشر في 11 جزءًا. انظر للاطلاع على سيرته ومؤلفاته: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط 5، 8 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، ج 5، ص 287-289.

(56) آقا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ط 3، 25 ج (بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، ج 18، ص 61 و263.

(57) يقدم أحمد الكاتب قراءة تفصيلية عن دور المرجعية في شؤون العراق، انظر سيرته =

انقسمت حاشية السيد محسن الحكيم في شأن العمل السياسي فريقين: فريق يؤمن بضرورة العمل والتنظيم والدخول بقوة في الحياة السياسية، كابنيه محمد مهدي ومحمد باقر ومعهما السيد محمد باقر الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله، وفريق آخر يؤمن بنظرية الانتظار وتجنب السياسة، والاقتصار على الشؤون الدينية، كابنه السيد يوسف الحكيم والشيخ حسين الحلي (مدير مكتب الفتوى عند السيد الحكيم) والشيخ محمد الرشتي (مدير المكتبة العامة للحكيم)(58). وكان للسيد محسن الحكيم الدور الأكبر في تشكيل جماعة العلماء في النجف الأشرف (1958)(59) ثم جماعة علماء بغداد والكاظمية (1964) وهما كانتا الإطار التنظيمي لعمل مجموعة الإصلاحيين من

= الذاتية المنشورة على موقعه: أحمد الكاتب، «سيرتي الفكرية والسياسية... من نظرية الإمامة... إلى الشورى...،» وفيها معلومات وافية عن مرحلة السيد محسن الحكيم وسياساته. <http://www.alkatib.co.uk/seerati.htm>.

(58) المعلومات مصدرها الشيخ محمد مهدي شمس الدين. انظر: المولى، طريق ذات الشوكة، ص 54. وقد ذكر السيد مهدي الحكيم ما يقرب من ذلك في مذكراته حين تحدث عن رؤية والده للحزبية وللحكومة الإسلامية، انظر: مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم، ص 18-21.

(59) ضمت جماعة العلماء في النجف: الشيخ مرتضى آل ياسين، السيد محمد تقي بحر العلوم، السيد إسماعيل الصدر، السيد موسى بحر العلوم، الشيخ خضر الدجيلين السيد محمد باقر الشخص، الشيخ محمد جواد آل راضي، الشيخ محمد حسن الجواهري، الشيخ محمد رضا المظفر، الشيخ محمد تقي الأيرواني، الشيخ محمد تقي آل راضي، السيد مرتضى الخلخالي، السيد محمد جمال الهاشمي، السيد محمد باقر الصدر، وكان أصغرهم سنًا وأنشطهم في العمل، إذ تولى إصدار وتحرير مجلة الجماعة واسمها الأضواء (صدرت بين عامي 1959 و 1962) يساعده في تحريرها السيد محمد مهدي الحكيم، السيد محمد باقر الحكيم، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، السيد محمد حسين فضل الله، الشيخ محمد مهدي الآصفي، السيد طالب الرفاعي، الشيخ عبد الهادي الفضلي، الشيخ عارف البصري. وقد أصدر السيد محسن الحكيم فتوى بدعم جماعة العلماء وسماها بالاسم. (معلومات تفصيلية مستقاة من أحاديث خاصة مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد باقر الحكيم، بيروت وقم وطهران، صيف 1998). وكان محمد باقر الصدر يكتب افتتاحيات الأضواء (لخمسة أعداد فقط) ثم توقف بسبب إشكال في شأن الحزب والمرجعية، وكتبها محمد مهدي شمس الدين من بعده (لبضعة شهور فقط)، ثم توقف أيضًا للسبب عينه، وقد خرجا من حزب الدعوة بطلب من السيد محسن الحكيم. في حين استمر محمد حسين فضل الله يكتب الافتتاحية حتى توقفت المجلة نهائيًا في عام 1962 بعد سحب الحكيم دعمه لها. أما جماعة العلماء في بغداد والكاظمية فضمت: السيد مرتضى العسكري، السيد مهدي الحكيم، السيد إسماعيل الصدر، الشيخ علي الصغير، الشيخ محمد حسن آل ياسين، الشيخ عارف البصري. (انظر: المولى، طريق ذات الشوكة، ص 55-56).

علماء العراق الشيعة في ذلك الزمن ودخولهم حلبة السياسة الوطنية والعربية[60]. وصدر عن السيد محسن الحكيم رأي مميز في معنى السياسة يقول فيه: «إذا كان معنى السياسة إصلاح شؤون العباد والعمل على ترقية أحوالهم واستصلاح أمورهم... فلم يأت الدين الإسلامي المقدس إلا للقيام بهذه الأمور، ومن الطبيعي أن من واجب رجال الدين القيام بها بكل ما أوتوا من قوة وقدرة. كما أن اللازم عليهم السعي في تطبيق هذه الواجبات على الكل على حد سواء»[61].

1 - محسن الحكيم والسعي إلى إقامة الحكم المدني

في معرض تبريره عدم الدعوة إلى الانخراط الجماهيري في الاستيلاء على السلطة في العراق، عرض السيد مهدي الحكيم مقاربة والده لموضوع الحكم المدني في العراق فكتب: «قسمٌ من الناس يقولون إن الظرف الموضوعي لمرجعية السيّد الحكيم كان مناسبًا من أجل التحرك لتسلم السلطة في زمن عبد الرحمن عارف، وفي الواقع فإن هذه النظرة مبالغ فيها، صحيح أن حكم عبد الرحمن عارف كان ضعيفًا وهي أضعف فترة مر بها الحكم في العراق، ولكن هذا لا يعني أن هناك قدرة لتسلم الحكم، فلو كان الحكم مدنيًا لكان ممكنًا أن يتحرك الإنسان على الصعيد المدني، ولكن العمل كان عملًا عسكريًا، والعسكريون هم الذين جاؤوا بعبد الرحمن عارف وهم الذين انقلبوا عليه، ومع ذلك ففي ذلك الوقت (بعد مقتل عبد السلام) قلت لـ (عبد الرحمن البزاز[62]) بأمر من السيّد الحكيم إن هذه فرصة

(60) مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم، ص 20.

(61) أحمد الحسيني، الإمام الحكيم السيد محسن الطباطبائي (النجف: دار الثقافة، 1964)، ص 70.

(62) عبد الرحمن بن عبد اللطيف البزاز، ولد في بغداد في عام 1913، ودرس في كلية الحقوق، وسافر إلى لندن لإتمام دراسته العليا، وكان من مؤسسي نادي البعث الرياضي في بغداد، وعند إعلان الحرب العالمية الثانية رجع إلى بغداد قبل أن ينال درجة الدكتوراه. عُين أستاذًا في كلية الحقوق في جامعة بغداد، ثم عميدًا لها وعميدًا لكلية التجارة والاقتصاد، وكان أستاذًا في كلية الشريعة في الأعظمية، في عام 1952... بعد ثورة 14 تموز/يوليو 1958، عُين سفيرًا للعراق في القاهرة، ثم اعتزل الوظيفة، وأقام في القاهرة حتى ثورة 8 شباط/فبراير 1963، فعاد إلى بغداد وتقلد مناصب وزارية عدة، منها السكرتير العام للدول المصدرة للنفط (أوبك) 1964-1965 في اجتماعها التأسيسي الأول الذي عقد في بغداد. كما شغل منصب وزير خارجية العراق لشهور عدة، ثم عُين رئيسًا للوزراء في أيلول/سبتمبر من عام 1965. ثم رئيسًا للوزراء مرة أخرى عام 1966، كما شغل رمزيًا منصب رئيس الجمهورية في =

وإن عبد السلام عارف مات فليكن هناك حكم مدني وتشكيل مجلس قيادة من ثلاثة أشخاص ونحن مستعدون أن نوافق على أن تكون واحدًا منهم، ولكنه لم يقبل وتردد. إذًا الحكم كان عسكريًا وإن كان ضعيفًا، ولو خرجت تظاهرة فما الفائدة والجيش وقادته كلهم في الاتجاه الآخر، كما أننا لم نكن نملك وجودًا عسكريًا. وكان عندنا في الواقع عمل سياسي دؤوب، وصلات مع جماعات سواء كانت (سنية) أو (شيعية) أو (عربية) أو (كردية)؛ كان همنا حينذاك أن يأتي حكم مدني نتخلص به من الحكم العسكري وهذه خطوة كنا نعتقدها ضرورية، وأن الحكم المدني يعطي شيئًا من الحريات للناس. وكان ذلك مطلبًا ننادي به من دون إثارة أي حساسية. وكنا نتصور أنه لو أعطيت لنا القليل من الحرية فسوف نستطيع من خلالها أن نستفيد لبث وجود حقيقي، بينما في ظل الحكم العسكري فليس من الممكن أن نقوم بعمل ما إلا العمل العسكري، والعمل العسكري لم يكن مهيّأً لنا، وأكد واقع الحوادث ذلك من خلال موقف الناس فقد لاحظتم أن نحو نصف مليون إنسان قد شيعوا (السيّد الحكيم) وهؤلاء النصف مليون جميعًا أظهروا استياءهم من السلطة فأين كانوا حينما كانت المواجهة محتدمة بين السيّد والسلطة؟ وعلى صعيد الجهد المبذول لإقامة الحكم المدني أذكر أننا (أنا) و(السيّد مرتضى العسكري[63]) اتصلنا مع جماعة البزاز ومع الأكراد، ودار النقاش حول شكل الحكم الذي نريده فكان قسم يقول نريد (حكمًا ديمقراطيًا) وكنا نحن نقول نريد (حكمًا برلمانيًا)، ثم وصلنا في نقاشاتنا إلى الجانب الاقتصادي، وكان (عبد الرحمن البزاز) وجماعته يدعون إلى الاشتراكية، أما أنا فقد كنت أقول لهم، نحن لا نقول بالاشتراكي ولا الرأسمالي ولا أي شيء وإنما يجب أن يدرس

= العراق لمدة ثلاثة أيام بين 13 و16 نيسان/ أبريل 1966، في عقب وفاة الرئيس عبد السلام عارف في حادثة سقوط طائرة مروحية كان يستقلها، وإلى حين تنصيب الرئيس جديد، عبد الرحمن عارف شقيق الرئيس الراحل.

(63) مرتضى بن محمد إسماعيل بن محمد شريف العسكري. ولد في عام 1914 في مدينة سامراء العراقية ودرس في حوزتها العلمية، ثم سافر إلى مدينة قم في إيران لإكمال دراسته، وبقي فيها ثلاث سنوات، ثم سافر إلى مدينة الكاظمية فاستقر فيها. كان واحدًا من مؤسسي حزب الدعوة وقادته الكبار وله تراث كبير في تأسيس المشروعات التعليمية في البصرة والديوانية وبغداد والحلّة للبنين والبنات، فضلًا عن تأسيس كلّية أصول الدين في بغداد. تميز باشتغاله على علوم القرآن والحديث عند الشيعة. توفي في أيلول/ سبتمبر 2007 في العاصمة الإيرانية طهران، ودفن في مدينة قم.

الواقع الموضوعي للشعب العراقي، ونحن نؤمن بأن الاقتصاد يجب أن يقسم إلى قطاعات ثلاثة، قطاع مستقل وقطاع حكومي وقطاع مشترك، ونؤمن أيضًا أنه يجب وضع تحديد كامل لكل واحد من هذه القطاعات بشكل لا يقبل معه التغيير بسهولة»[64].

إذًا حكم مدني أي برلماني بحسب شهادة ابن السيد الحكيم، ولا تطرق إلى مسألة الديمقراطية...

لتأكيد هذه الفكرة نذكر جواب محسن الحكيم عن سؤالٍ وجهه إليه مرتضى العسكري عن نوع الحكم في حال أمكن تأليف حكومة إسلامية، فأجاب: «نسأل أهل الخبرة عن أفضل نوع حكم يُقام ونقرر ذلك»[65]. وعلى الرغم مما حظي به السيد محسن الحكيم من إجماع شيعي، مع وجود مرجعيات أخرى مثل الشيخ مرتضى آل ياسين، الأمر الذي يؤهّله للقيام بدورٍ قياديٍّ ناشطٍ في بعديه الديني والسياسي، إلا أنه بقي متمسكًا بولاية الفقيه الجزئية، نافيًا بعدها السلطاني[66]. فقد اكتفى الحكيم بتوجيه النصح والإرشاد إلى الجهات الحكومية في شأن بعض السياسات التي تندرج في إطار مخالفة الشريعة، وتعرّض بسبب ذلك لتعدّيات من جانب السلطة المركزية، منها إبعاده إلى الكوفة، وتفتيش داره، واعتقال بعض أتباعه، وتعديل نظام العتبات المقدسة، والإجراءات الطائفية التي فرضتها الحكومة العراقية[67]. وقبل عام من وفاته، انتقل الحكيم إلى بغداد لإبداء اعتراضه

---

(64) مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم، ص 86-87.

(65) انظر: عدنان إبراهيم السراج، الإمام محسن الحكيم، 1889-1970م: دراسة تاريخية تبحث سيرته ومواقفه وآراءه السياسية والإصلاحية وأثرها على المجتمع والدولة في العراق، إشراف وجيه كوثراني (بيروت: دار الزهراء، 1993)، ص 192، وهو في الأصل رسالة ماجستير أعدها الكاتب في الجامعة اللبنانية، وصلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق: فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق خلال 40 عامًا (دمشق: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1999)، ص 97.

(66) انظر: محسن الحكيم، نهج الفقاهة (تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الأنصاري) (قم: انتشارات 22 بهمن، [د. ت.])، ص 300 و302.

(67) بحسب بيان: جماعة علماء بغداد والكاظمية، «محنة العراق اليوم: تقرير عن محنة الدين في العراق من لجنة الدفاع عن النجف في بيروت،» بيروت، 1969، ص 75-80، انظر أيضًا: المرجعية الدينية وقضايا أخرى: في حوار صريح مع سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، =

على ممارسات الحكومة المركزية ضدّ الشعب العراقي، وإعطاء انطباع للحكومة بأنه يحظى بدعم واسع بين الشعب، وساهم وكلاء الحكيم وقادة حزب الدعوة في تعزيز هذا الانطباع عبر حث الناس من مناطق العراق المختلفة على زيارته في محل إقامته في الكاظمية في عملية عرض للقوة الشعبية التي يتمتع بها الحكيم، وتقدّم حينذاك بقائمة مطالب للحكومة في شأن المعتقلين السياسيين(68).

2- محسن الحكيم ودور المرجعية في الإصلاح

مع أن مهمة محسن الحكيم في الإصلاح الديني والسياسي في النجف كانت صعبة، إلا أن عوامل عدة ساهمت في جعل المرجعية قادرة على تحقيق الإصلاح... ومن هذه العوامل:

أولًا: القاعدة الجماهيرية الواسعة التي كانت تقف وراء الإمام الحكيم، فلم تشهد المرجعيات الدينية في القرن العشرين مرجعية حظيت بالتفاف الجماهير حولها في أكثر من بلد إسلامي مثل مرجعية السيد الحكيم. وكان الالتفاف الجماهيري قويًا إلى درجة كبيرة جعلته عنصرَ قلق وخوف للنظام الحاكم في العراق، لأن العشائر العراقية كانت تسمع قول السيد الحكيم وتلتزمه. وشكّل ذلك ظاهرة في الحياة العراقية، حتى إن السلطة العراقية كانت تحذر غضبة الإمام الحكيم لأنها تدرك المخاطر التي تترتب عن ذلك(69). وينبغي أن نضيف هنا أن سر جماهيرية الحكيم يعود إلى كونه عربيًا عراقيًا بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى، رفض محسن الحكيم تأييد النظام العراقي في حربه ضدّ الأكراد، وطالب بحل القضية بشكل سلمي وعدم اللجوء إلى العنف، الأمر الذي حفظ له ولأبنائه مكانة مميزة في الوسط الكردي(70).

= إعداد وتقديم عبد الهادي السيد محمد تقي الحكيم (قم: [د. ن.]، 2001)، الحلقة الثانية، ص 106.

(68) جودت القزويني، «المؤسسة الدينية الشيعية: دراسة في التطور السياسي والعلمي» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن، 1997)، ص 174-175.

(69) انظر تقويم أحمد الكاتب في: الكاتب، «سيرتي الفكرية والسياسية».

(70) محمد الحسيني الشيرازي، العراق بين الماضي والحاضر والمستقبل ([د. م.]: مؤسسة الدراسات الإسلامية]، 2001)، ص 555. وانظر: مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم، ص 83-86.

ثانيًا: التحرك الإسلامي؛ حيث نمت في السنوات الأولى لمرجعية السيد الحكيم العامة، بوادر الوعي الحركي الإسلامي المكثف، إذ كانت هناك محاولات عدة لتأسيس حركات إسلامية، انتهت بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية على يد السيد محمد باقر الصدر[71] ومنظمة العمل الإسلامي على يد السيد محمد الشيرازي[72]... وتميّز أولاد السيد محسن الحكيم (محمد مهدي ومحمد باقر وعبد العزيز) بقيادة الحراك السياسي الإسلامي وبالعلاقات التي نسجوها مع الجماعات الإسلامية في العالم.

ثالثًا: التجارب الإصلاحية السابقة؛ حيث استفادت مرجعية الإمام الحكيم من التجارب الإصلاحية التي ظهرت في العراق قبل أن تنعقد له المرجعية العامة، مثل النشاط الإصلاحي العلمي/ الشعبي للسيد هبة الدين الشهرستاني (1884-1966) والإصلاح السياسي للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (1876-1954) والنشاط الإصلاحي الاجتماعي/ الديني للسيد محسن الأمين (1865-1952) والسيد أبو الحسن الأصفهاني (1860-1946) والإصلاح التبليغي للشيخ حبيب المهاجر العاملي (1887-1965) والإصلاح العقائدي للشيخ محمد جواد البلاغي (1865-1933) والإصلاح التربوي والتعليمي للشيخ محمد رضا المظفر (1904-1964) وغيرهم من أعلام الإصلاح وروّاده[73].

رابعًا: الوضع السياسي العراقي والعربي الذي تميّز باحتدام الحرب الباردة والصراع الدولي بين الكتلتين الشرقية والغربية، وبالصراع السياسي والفكري بين التيارات القومية والشيوعية. ونلحظ أثر هذا الوضع في كتابات السيد محمد باقر الصدر (فلسفتنا واقتصادنا، على وجه الخصوص)، كما في الفتوى التي أصدرها السيد محسن الحكيم بعدم جواز الانتماء إلى الحزب الشيوعي «فإن ذلك كفر

(71) انظر: مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم.

(72) عن الشيرازيين ومنظمة العمل الإسلامي، انظر: الكاتب، «سيرتي الفكرية والسياسية،» والمرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطور: الإمام محمد الشيرازي نموذجًا، ط 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007).

(73) حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية: من الذات إلى المؤسسة (لندن: مؤسسة دار الإسلام، 1999)، ص 358-359، والسراج، الإمام محسن الحكيم.

وإلحاد أو ترويج للكفر والإلحاد»[74]. والمعروف أن الحزب الشيوعي العراقي اكتسب قوة كبيرة بين الشيعة (والأكراد)، وفي مدينتي النجف وكربلاء بالتحديد، إذ حاول عناصر من الحزب الاعتداء على السيد محسن الحكيم بعدما هتفوا ضده وضربوا سيارته وحاولوا إخراجه منها عنوة، وذلك في القرب من مرقد الإمام الحسين[75].

3- المرجعية التقليدية ومسألة ولاية الفقيه

عن الولاية المطلقة للفقيه يقول السيد الخميني: «الحكومة مطلقًا للفقيه، وجعلهم الإمام (عليه السلام) حكامًا على الناس»[76]. ويقول السيد الخامنئي: «ولاية الفقيه في قيادة المجتمع وإدارة المسائل الاجتماعية في كل عصر وزمان، من أركان المذهب الحق الإثني عشري، ولها جذور في أصل الإمامة. ومن أوصله الاستدلال إلى عدم القول بها فهو معذور، ولكن لا يجوز له بث التفرقة والخلاف»[77].

لم يغيّر رحيل السيد الحكيم في عام 1970 موقف المرجعية النجفية التي انتقلت إلى السيد أبي القاسم الخوئي (1899-1993)، على الرغم من بزوغ أطروحة ولاية الفقيه المطلقة في إيران على يد قائد ثورتها الإمام الخميني. وأبدى السيد الخوئي معارضة شديدة لأطروحة ولاية الفقيه المطلقة التي بدأت تروج في الأوساط العلمية الحوزوية في قم، وردّ في كتابه **التنقيح في شرح العروة الوثقى** الروايات الواردة عن الفقهاء بوصفهم «رواة الحديث» و«حجتي عليكم» وأن «الأحكام بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه»، و«اللهم أرحم خلفائي»، وغيرها وقال: «إن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند

---

(74) نص الفتوى منشور في: **الأضواء** (النجف)، السنة 1، العدد 5 (آب/ أغسطس 1960).

(75) علي المؤمن، **سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق، 1957-1986**، ط 3 (بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004)، ص 46.

(76) روح الله الموسوي الخميني، **الاجتهاد والتقليد** (قم: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1998)، ص 53.

(77) علي الحسيني الخامنئي، **أجوبة الاستفتاءات** (الكويت: دار النبأ للنشر والتوزيع، 1995)، ج 1، ص 23.

والدلالة... نعم يستفاد من الأخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين: الفتوى والقضاء. أما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة والسند»، ورد قول القائلين بولاية الفقيه المطلقة بما نصه: «إن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستدل من عموم التنزيل وإطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضيًا وحاكمًا وإنما ثبّتوا للفقيه ولاية التصدي... ولنصب القيِّم والولي على القُصّر والمتولي على الأوقاف التي لا متولي لها والحكم بالهلال وغيرها»[78].

قال السيد الخوئي: «وذكرنا في الكلام على ولاية الفقيه من كتاب المكاسب أن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند أو الدلالة وتفصيل ذلك موكول إلى محله. نعم يستفاد من الأخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين وهما الفتوى والقضاء. وأما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة والسند»[79].

في رد على سؤال عن ولاية الفقيه يقول السيد الخوئي: «سؤال 1: هل هناك إجماع من علمائنا المراجع المتقدمين والمتأخرين على ولاية الفقيه؟ وضّحوا لنا ليتبيّن لنا من سماحتكم حقيقة المسألة عند علمائنا الأعلام الذين أفتوا بولاية الفقيه في عصر غيبة قائم آل محمد. جواب الخوئي: أما الولاية على الأمور الحسبية كحفظ أموال الغائب واليتيم، إذا لم يكن من يتصدى لحفظها كالولي أو نحوه، فهي ثابتة للفقيه الجامع للشرائط، وكذا الموقوفات التي ليس لها متولٍ من قبل الواقف، والمرافعات فإن فصل الخصومة فيها بيد الفقيه، وأمثال ذلك، وأما الزائد على ذلك فالمشهور بين الفقهاء عدم الثبوت. والله العالم»[80].

اعتمد فقهاء المرجعية النجفية التقليدية على ما كان قد قاله الميرزا النائيني: «لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة، وهكذا ما يكون

(78) علي الغروي التبريزي [الميرزا]، التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريرًا لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، 3 ج (قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج 1، ص 419-420.

(79) الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ص 356-357.

(80) أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، مع تعليقات وملحق للشيخ جواد التبريزي (قم: [د. ن.]، 1995)، ج 1، ص 10.

من توابع القضاء كأخذ المدعى به من المحكوم عليه، وحبس الغريم المماطل، والتصرف في بعض الأمور الحسبية، كحفظ مال الغائب والصغير ونحو ذلك. وإنما الإشكال في ثبوت الولاية»[81]. وشأن معظم العلماء المحافظين، حصر الخوئي مسؤولياته بصورة محددة في التعليم الديني، ما أثار حفيظة الناشطين السياسيين الشيعة في النجف. وبحسب شخصية قيادية في حزب الدعوة: «لقد عبّرنا بصورة صريحة عن تعارضنا مع أعمال المرجعية، والقائمة غالبًا على العفوية... وحقيقة الأمر، أن نكوص المرجعية وسلبيتها ساهما في استباحة السلطة من جانب حزب البعث»[82].

أجرى تلامذة السيد الخوئي مثل السيد عبد الأعلى السبزواري (ت 1993) الذي خلفه في المرجعية لمدة قصيرة، والسيد علي السيستاني (ولد 1924) المرجع الشيعي الأبرز في العراق حاليًا، تعديلًا طفيفًا على أطروحة ولاية الفقيه الجزئية، باستعارة بعض عناصر أطروحة السيد الخميني في ولاية الفقيه المطلقة. إذ صنّف السبزواري بحثًا في شأن ولاية الفقيه، وفرّق بين نوعين من الفقهاء: الفقيه الجامع للشرائط، والفقيه المبسوط اليد. يذكر السبزواري أن «للمجتهد الجامع للشرائط مناصب مختلفة: الفتوى، القضاء، والزعامة العامة». ويقول: «لا ريب في نفوذ الحاكم المجتهد المطلق في مقابل المجتهد المتجزّئ[83] وصحة تقليده وتصدّيه للأمور الحسبية، إضافة إلى تولّيه الرياسة الدينية المساوقة غالبًا لمرجعية الفتوى...». وفي مقام تقرير ولاية الفقيه المبسوط اليد، يقول ما نصه: «فالمتشرّعة يرون للفقيه المبسوط اليد من الولاية ما لا يرونه لغيره، فكل ما زيد في بسط اليد تزداد سعة الولاية، ومقتضى فطرة الأنام أن الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الإمام عليه السلام، إلا ما اختص المعصوم به وذلك يقتضي الولاية إلا

---

(81) تقريرات أبحاث الميرزا النائيني - شرح المكاسب للخوانساري. وهي في: موسى بن محمد النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير المحقق محمد حسين النائيني [الميرزا]، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (قم: المؤسسة، 1998)، ج 2، ص 231-232.

(82) محمد باقر الناصري، «التحرّك الإسلامي المعاصر في العراق،» الفكر الجديد، العدد 2 (حزيران/ يونيو 1992)، ص 40 و51.

(83) يقصد بالمجتهد المطلق الفقيه الحائز ملكة استنباط الأحكام في عموم أبواب الفقه، بخلاف المجتهد المتجزئ المتخصص بباب أو أكثر من أبواب الفقه.

ما خرج بالدليل كما يقتضي إطلاق قوله عليه السلام: (فإنهم حجتي عليكم). ولكنه يستدرك على ولاية الفقيه المطلقة بالقول إن 'الجزم بإطلاق الولاية... مشكل'»[84]. يلتزم السيستاني موقفًا وسطًا إزاء أطروحتي الولاية الجزئية والولاية المطلقة للفقيه، ويرى أن صلاحيات الحاكم الشرعي/ الفقيه تقتصر على حفظ المصالح العامة، فلم يرها بالسعة التي عبّرت عنها أطروحة الإمام الخميني ولا بالضيق الذي يراه السيد الخوئي. وأجاب السيستاني عن سؤال في شأن رأيه في سعة ولاية الفقيه: أهي مطلقة أم مقيَّدة؟ فأجاب ما نصه: «تثبت الولاية في الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام الاجتماعي للفقيه العادل المتصدي لإدارة الأمور العامة المقبول عند عامة الناس»[85]. لكن لم يكن عند السيستاني نظرة محددة في شأن مسألة ولاية الأمة على نفسها، فضلًا عن رؤية متكاملة أو أيديولوجية سياسية متماسكة في موضوعات الدولة والمواطنة والحزب والسلطة. فتجربة السيستاني في المضمار السياسي لا تنتمي إلى حركة الأفكار الشيعية في تسلسلها التاريخي، لأنها تستعير عناصر منوعة وربما متضادة حينًا ومتوافقة حينًا آخر (التشيع التقليدي، ولاية الفقيه، الفكر السياسي الحديث)[86].

رابعًا: محمد مهدي شمس الدين بين النجف وبيروت

عرف النجف مرحلتين في التفكير في شأن الدولة فقهيًا[87]. في المرحلة الأولى الممتدة حتى منتصف القرن العشرين كان التفكير في مفهوم الدولة ونظمها يتم من خارج المدونة الفقهية. وفي المرحلة الثانية (التي تبدأ منذ مطلع

---

(84) عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، 30 مج (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1992)، مج 1، ص 38، 41، 43 و115-116.

(85) علي السيستاني، «أحكام الدين بين السائل والمجيب،» الحلقة الرابعة، ص 76، نقلًا عن: فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة: تطور الفقه السياسي الشيعي: بحث فقهي/ تاريخي (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1998)، ص 320-321.

(86) عبد الجبار الرفاعي، «مفهوم الدولة في مدرسة النجف، سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ النائيني إلى السيد السيستاني،» ورقة قدمت إلى ندوة أولويات الإصلاح في العالم الإسلامي: الدولة والمواطنة، مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية والجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون، اسطنبول، 1-2 كانون الأول/ ديسمبر 2010.

(87) المصدر نفسه.

الخمسينيات من القرن العشرين) توغل التفكير في الدولة داخل إطار المدونة الفقهية، وذلك منذ أن كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين (1936-2001) كتابه الأول **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، في عام 1954، (صدر في بيروت في عام 1955)... وكان هدف الكتاب (كما يصرّح المؤلف) «التدليل على أننا في الإسلام نملك نظامًا للحكم والإدارة، هو نظام محكم في ظل سلطة دينية وزمنية معًا». «فالإسلام دين ودولة، والحكومة جزء من التشريع الإسلامي، وهي إنما تتحقق بالنص وليس بانتخاب أو اختيار البشر»[88]. وأهمية إشارتنا إلى هذه المسألة أن الشيخ شمس الدين يرفض الديمقراطية في هذا الكتاب ويصرح بنفي المشروعية عن الأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته. كذلك لا يعترف بالتعددية السياسية، ويرى أن الأحزاب السياسية تمزق المجتمع وتقوده إلى التشتت والفرقة، ويعتبر ذلك مرفوضًا دينيًا وإسلاميًا، فالأحزاب توغر الصدور، وتحول دون أن تكون الأمة على معنى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله، لا التفرق... لكن المهم في مسيرة شمس الدين أنه في مرحلة لاحقة، أي بعد ثلاثة عقود، ومن خلال التجربة اللبنانية، يغادر التفكير بالدولة عنده المدونة الفقهية التقليدية لينخرط في الإطار الأعم للفكر السياسي المدني والديمقراطي[89]... وصولًا إلى المناداة بالدولة المدنية (التي «لا دين لها»[90])... وتجلى التحول عنده والإقلاع عن موقفه السابق في الطبعة الثانية من كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** الموسعة المنقحة الصادرة في عام 1990، (وتلتها طبعات لاحقة)، إذ استبعد فيها ما لا ينسجم مع تفكيره الجديد، وعزز ذلك بمباحث كشف فيها عن موقف آخر، يختلف عن رؤيته

---

(88) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: دار حمد للطباعة والنشر، 1955)، ص 136-148، واستند شمس الدين إلى نصوص الفقهاء المسلمين من السنة والشيعة، كما إلى كتابات حسن البنا وسيد قطب عن الموضوع. وبدا أنه غير مطلع على كتابات مالك بن نبي الذي سيصير صديقه لاحقًا ويلتقيه مرارًا في بيروت والجزائر، وسيتأثر به كثيرًا في موضوع الإسلام والديمقراطية (بحسب أحاديث خاصة مع الكاتب).

(89) انظر: محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوًى وتاريخًا في مواجهة المسيحية والإسلام وهل تصلح حلًا لمشاكل لبنان؟**، ط 3 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1996)، وفيها ملحق لنص حوار مع الشيخ (لم ينشر في الطبعتين السابقتين) أجراه وجيه كوثراني عن الديمقراطية والشورى، والعلمانية والشريعة والمجتمع المدني، ص 227-266.

(90) وردت هذه العبارة على لسان الشيخ شمس الدين في الكثير من المناسبات، انظر: محمد مهدي شمس الدين، **لبنان الكيان والمعنى** (بيروت: منشورات مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005).

السابقة، وأشار بوضوح إلى عدم توافر دليل في الإسلام يحدد شكل نظام الحكم، فصرّح: «ليس في جميع ما استدل به الشيعة ما يتضمن تحديدًا لنظام الحكم بعد النبي محمد وإنما تُعيّن النصوص «الإمام/ الخليفة» بعد النبي»[91]... فكأنه يتواصل مع النائيني في تنبيه الأمة وتنزيه الملة، من حيث التفكير بمشروعية شعبية دستورية، وبدولة غير منبثقة من الفقه، وبنظام حكم دستوري برلماني.

كان الشيخ محمد جواد مغنية، أحد الفقهاء الذين تخرجوا في النجف، وعرفوا بغزارة الإنتاج الفكري، قد أصدر أيام الثورة الإسلامية في إيران في عام 1979 كتابًا عرض فيه تصوراته الفقهية في شأن الدولة الإسلامية، أوضح فيه: «أن لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في زمن الغيبة، إنما الإشكال في ثبوت منصب الولاية العامة... مهمات الدولة لا تنحصر في الأحكام الدينية... وأعمالها ليست كلها دينية أو مسجدية... ولا نص في كثير من القوانين الاجتماعية... مما يدل على تفويضها للعرف والعقلاء... فنترك للناس وللعقلاء يقومون بها في حدود المصلحة حتى ولو كانت تقليدًا للأجانب... في هذا المجال يمكن الاستفادة من التجارب الإنسانية، ما دامت لا تحلل حرامًا، ولا تحرم حلالًا... أي دولة أحسنت العمل فهي مسلمة، وإن أساءت فما هي من الإسلام في شيء حتى ولو كان أعضاؤها من علماء النجف»... ورأى مغنية «أن ينتخب رئيس الدولة الإسلامية بواسطة الشعب، ما دامت المصلحة العامة في انتخاب كهذا، وأنه لا عصيان فيه لأوامر الله ونواهيه. إن الإسلام يؤيد حرية الناس، ونحن لا نعرف طريقًا سوى الرجوع إلى آراء الناس»[92].

1 - شمس الدين والحزبية الدينية

كان للشيخ شمس الدين موقف سلبي من الحزبية الدينية ومن حزب الدعوة تحديدًا. ثم امتد هذا الموقف ليطاول حزب الله في لبنان منذ أعلن عن تأسيسه في

---

(91) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط 2 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1990)، وط 3 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992)، ص 208-209.

(92) محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 65-68.

16 شباط/ فبراير 1985. وبنى شمس الدين رأيه الفقهي على قاعدة عدم جواز نشوء تنظيمات سياسية تحمل اسم الله أو اسم الدين، وعدم جواز استغلال رجال الدين للعمل الحزبي... كما أنه ميّز في موقفه بين مسألتين: ضرورة التنظيم من جهة، وشكل هذا التنظيم ومحتواه من جهة ثانية. فهو يقول إن مراجع المسلمين الشيعة لا يرون أي محذور شرعي (على الظاهر) من تكوين تنظيمات إسلامية، لا بل جاء في أقوال بعضهم أن العمل للإسلام في هذا العصر لا بدّ من أن يتم من خلال تنظيم الطاقات والجهد في سبيل بلوغ أهداف الإسلام في ترشيد المجتمع وحفظ مضمونه الإيماني وثقافته الشرعية واستقامته المسلكية على قاعدة الشرع ومواجهة خطط الاستعمار الهادفة إلى تشويه الإسلام وتحريفه، وإيجاد القطيعة بين الإنسان المسلم والإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقًا لأجل إزالة العوائق أمام رسوخ قدم الاستعمار في العالم الإسلامي للاستحواذ عليه. وبحسب رأي المراجع الكبار، فإن «التنظيمات الإسلامية هي تشكيل لجماعة من المسلمين في تنظيم على أساس أنه جهاز لتنسيق الجهد وتنظيم وتأطير الطاقات»[93].

استعاد شمس الدين التحفظ (المعروف منذ بدايات حزب الدعوة في العراق) والمتعلق بشكل التنظيم، وهل من الملائم أن يكون التنظيم السياسي على غرار الصيغ الغربية للحزب، ونسخة مقتبسة منها، خصوصًا الصيغ التي عرفت في الحركة الشيوعية وغيرها من الحركات السياسية التوتاليتارية (كالفاشية والنازية وما إليهما)؟ هذا التنظيم الذي يفرض الطاعة المطلقة العمياء على قواعده، ويجعل من القيادة بناء فوقيًا لا يناقش (من قبيل مبدأ العصمة الدينية للإمام المعصوم)[94].

لم يكن موقف شمس الدين إذًا ضد العمل التنظيمي في المجال الإسلامي، بل هو تناول تحديدًا مسألة عدم جواز انخراط العالم الديني وطالب العلوم الدينية في تنظيم حزبي أو في حالة حزبية، وذلك استنادًا إلى اعتبار أن عالم الدين يمثل الإسلام الكلي الذي يحتضن جميع التنوعات والاتجاهات الفقهية والعملية، حيث يكون هذا العالم قادرًا على مخاطبة الجميع وينصح الجميع، ويُتاح للجميع أن يتواصلوا معه للانتفاع بعلمه. فإذا كان حزبيًا فإنه يفقد هذه الأهلية، وتزول

(93) انظر: المولى، طريق ذات الشوكة، والاستشهادات هي من لقاءات للكاتب مع شمس الدين.

(94) المصدر نفسه.

عنه عموميته المفترضة، ويغدو إنسانًا خاضعًا لتراتبية الحزب وتعليماته ومواقفه وأوامره ونواهيه، وبذلك يصح أن يكون عالمًا دينيًا لحزبه، وبالتأكيد فلن يكون عالمًا للمسلمين خارج الأطر الحزبية. وهو كان يؤكد أن مراجع المسلمين الشيعة الكبار لم يقولوا بمنع عالم دين أو طالب العلوم الدينية من الانتماء إلى حزب إسلامي معين، لكنهم قالوا إن هذا الانتماء يُفقد عالم الدين الحزبي صلاحية توجيه الخطاب الديني إلى غير الإطار الحزبي الذي ينتمي إليه. وثبت بالتجربة العملية والبرهان الحسي أن هؤلاء يعملون في الحقل الديني على مستوى نقل الفتاوى وتبليغ الأحكام الشرعية، من موقع حزبي خاضع في المجالات التي يهتم بها الحزب، وأن همهم هو استخدام الموقع الديني والزي الديني في كسب المحازبين وتكوين مجموعات حزبية ترتبط بهم في مقابل مجموعات حزبية ترتبط بآخرين داخل الحزب نفسه. وحينما يُقدم العالم الديني نفسه إلى الناس متسترًا على حزبيته، فإنه يقع في غش الناس وخداعهم، وعليه أن يُعبّر للناس عن هويته الحزبية أو عن انتمائه الحزبي، ليكون الناس على بصيرة من أمرهم بالتعامل معه أو عدم التعامل معه. وعلى العموم، ينصح كبار المراجع الناس بعدم التعامل مع عالم الدين الحزبي لأنه في جميع حالاته، أو في كثير من حالاته، أو في بعض حالاته (على أحسن الظن) يكون من أهل الأهواء، ومعلوم موقف الإسلام من أهل الأهواء. وكان الإمام شمس الدين يطلب من جميع المؤمنين أن يستفتوا كبار العلماء والمراجع العظام في النجف وإيران إن كان يجوز الاعتماد على قول العالم الحزبي، وهل يجوز الرجوع إليه في أمور الدين، وهل تسمع شهادة العالم الديني[95]؟

يرتكز شمس الدين على موقف أستاذه السيد محسن الحكيم من الانتماء الحزبي فيقول إنه كان نابعًا من اعتبارات فقهية (كالتي أشرنا إليها آنفًا) ومن حرص المرجعية على أن تُبعد نفسها عن أي إطار حزبي، وألا تمكّن الحالة الحزبية من السيطرة على أي جهاز من أجهزتها، أو الحصول على موقع فيها.

يرتكز شمس الدين أيضًا على موقف السيد باقر الصدر من حزب الدعوة... فعلى الرغم من الدور الأساس الذي قام به السيد باقر الصدر في

---

(95) المولى، طريق ذات الشوكة.

تأسيس حزب الدعوة، ثم في احتضانه ورعايته بعد مراحل التأسيس، إلا أنه اضطر لاحقًا إلى إعلان موقفه الصريح في الفتوى الشهيرة التي صدرت عنه في أول شعبان 1394هـ (1974م) بعدم جواز الانتماء إلى حزب الدعوة[96]. وواصل شمس الدين خطى السيد باقر الصدر في تطوير هذا الموقف الذي عبّر عنه الصدر بأطروحة المرجعية الصالحة، أو الرشيدة، وهي الأطروحة البارزة في فكره التي عارض فيها محاولة حزب الدعوة إلحاق المرجعية واستتباعها، ودعا فيها إلى حفظ استقلالية الحوزة والمرجعية وعلماء الدين عن التأثر بالمواقف الحزبية والخضوع للتوجهات الحزبية التي تخرج بهم عن صفتهم العامة والشمولية في الأمة وتجعلهم فريقًا في مقابل أفرقاء آخرين، وتجعل من المرجعية أداة وألعوبة بيد هذا الحزب أو ذاك. ورأى شمس الدين من تجربته أيام السيد الحكيم، ثم أيام باقر الصدر، ثم من خلافه الشديد مع حزب الله، أن الحزب ينظر إلى المرجعية لا بوصفها قيادة حقيقية للأمة، بل بوصفها ذات دور ثانوي وتكميلي، في حين يقوم الحزب بدور القيادة الحقيقية والتحريك الفعلي. وبرز هذا الموقف الحزبي أوضح ما يكون في نشرات حزب الدعوة[97]، كما في مقالات السيد محمد حسين فضل الله في مجلة المنطلق اللبنانية التي عكست كلها حدة الخلاف في مسألة العلاقة بين الحزب والمرجعية، كما بين الحزب وولاية الفقيه في مرحلة لاحقة[98].

استند شمس الدين أيضًا إلى موقف الإمام الخميني من موضوع المرجعية والحزبية وشدد على ملاحظة أوامره بخروج علماء الدين وطلاب العلوم

(96) انظر نص الفتوى ودراسة عن الموضوع في كتاب: صدر الدين القبانجي، بحوث في خط المرجعية، (طهران: [د. ن.، د. ت.])، ط 4 (النجف: مكتب إمام جمعة، 2005). والكاتب كان أحد أبرز تلامذة الصدر وكوادر حزب الدعوة ثم شارك في تأسيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق وقيادته.

(97) انظر على وجه الخصوص النشرة المعنونة العمل الحزبي، وهي من النشرات التي عممها حزب الدعوة في العراق ولبنان.

(98) انظر خصوصًا المقالات: محمد حسين فضل الله: «بين خط المرجعية وخط التنظيم،» المنطلق، العدد 29 (شباط/ فبراير - آذار/ مارس 1986)؛ «حزب الأمة أو أمة الحزب،» المنطلق، العدد 30 (نيسان/ أبريل - أيار/ مايو 1986)، و«حزب الله أم أمة الحزب،» المنطلق، العدد 31 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986).

الدينية من الحزب الجمهوري[99]، ومنعه انتماءهم إلى هذا الحزب، وتعليل حكمه الشرعي بحرمة انتماء الجسم الديني حوزة وطلابًا وعلماء إلى الحزب لحفظ الحوزة الدينية وعلماء الدين والمرجعية من الخضوع للتيارات الحزبية، ومن الخروج عن صفتهم العامة، لأن عالم الدين شخص عام عليه أن يحتضن الأمة كلها ولا ينحاز إلى فريق منها. ولم يحرِّم الإمام الخميني التنظيم الحزبي والحياة الحزبية في إيران، بل حرّم انخراط علماء الدين في التنظيمات الحزبية، وهذا لا يعني عدم مشروعية اشتغال عالم الدين بالسياسة واهتمامه بالشأن العام من موقعه العلمي الديني، وليس من موقع حزبي. وتصاعد موقف الإمام الخميني من الحزب الجمهوري من أمره إلى العلماء وطلاب العلم الديني بترك الحزب، أو الاستقالة من مناصبهم كأئمة جمعة وجماعة[100]، إلى الأوامر بحل الحزب[101]، وهو الحزب الذي كان يقوده السيد خامنئي والشيخ رفسنجاني بعد استشهاد قائده السيد بهشتي و72 من كبار مسؤولي الحزب والدولة في إيران[102].

من إضافات شمس الدين الفكرية والفقهية، موقفه في عدم جواز تأسيس حزب على أساس ديني أو مذهبي، ودعوته الحركات الإسلامية العربية إلى فصل العمل الدعوي الديني عن العمل الحزبي السياسي، وأن يكون الثاني من اختصاص أحزاب تقوم على أساس سياسي حتى لو حملت هوية إسلامية، معتبرًا أن هذا جائز وممكن على غرار الأحزاب المسيحية الديمقراطية التي نشأت في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية[103].

---

(99) أسِّس الحزب الجمهوري بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران في عام 1979 على يد العلماء المرتبطين بقيادة الخميني، وعلى رأسهم: محمد حسين بهشتي، هاشمي رفسنجاني، علي خامنئي، محمد جواد باهونار، وعبد الكريم موسوي أردبيلي... وقد أعلن عن حل نفسه في حزيران/ يونيو 1987.

(100) صدر الحكم الشرعي في عام 1985، ثم تطور موقف الإمام الخميني هذا إلى أوامر بحل الحزب الجمهوري لعدم التزامه قراره السابق الذكر.

(101) في 10 حزيران/ يونيو 1987.

(102) في 28 حزيران/ يونيو 1981.

(103) كان هذا هو رأيه الذي أبلغه مرارًا لقيادة حزب الله في لبنان كما لقادة في الحركة الإسلامية العربية أمثال الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وتوفيق الشاوي وراشد الغنوشي والشيخ محفوظ النحناح وعبد الله جاب الله ومحمد سليم العوا وجماعة حزب الوسط =

2- رأي شيعي فريد لشمس الدين في مصطلح ولقب «مرجع» و«مرجع أعلى»

«مصطلح تقليد ومصطلح مرجعية: هذان المصطلحان وما يرادفهما ويناسبهما غير موجودين في أي نص شرعي، وإنما هما مستحدثان، وليس لهما أساس من حيث هما تعبيران يدلان على مؤسسة هي مؤسسة التقليد وعلى مرجعية هي مرجعية التقليد. ليس لهما من الأخبار والآثار، فضلًا عن الكتاب الكريم لا عين ولا أثر. كل ما هو موجود بالنسبة لمادة قلّد موجود في خبر ضعيف لا قيمة له من الناحية الاستنباطية إطلاقًا، وهو المرسل الشهير عن أبي الحسن، عن أبي محمد الحسن العسكري، ومتداول على ألسنة الناس: من كان من الفقهاء صائنًا لدينه، مخالفًا لهواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه. مادة قلّد موجودة فقط بهذا النص، ولكن لا نعتمد عليه إطلاقًا. يعني تقليد، ومقلِّد ومُقلَّد لا أساس له، ومرجع لا أساس له... الموجود في الفكر الإسلامي وفي النص الإسلامي (الكتاب والسنّة) مصطلح فقيه»[104].

«وأقول للتاريخ إننا في عهد الإمام السيد محمد باقر الصدر كنا مجموعة من الناس - وأنا واحد منهم - رحم الله من توفاه، وحفظ الله من بقي حيًا، اخترعنا هذا المصطلح، مصطلح مرجع أعلى، في النجف. وقبل مرحلة الستينيات لا يوجد في أدبيات الفكر الإسلامي الشيعي هذا المصطلح على الإطلاق. وهذا المصطلح نحن أوجدناه: السيد محمد باقر الصدر، ومحمد مهدي الحكيم، والسيد محمد بحر العلوم - ولعله يمكنني أن أقول: إن جانب السيد الصدر رضي الله عنه كان في هذا الرعيل، وهو أعلاهم وأسماهم - والداعي أنا محمد مهدي شمس الدين. كنا مجموعة نعمل في مواجهة نظام عبد الكريم قاسم المؤيد للشيوعية في نطاق جماعة العلماء، وفي نطاق مجلة **الأضواء**، وأردنا أن نوجه خطابًا سياسيًا إلى

= في مصر ...، وغيرهم. وكنت شاهدًا على هذه اللقاءات والمحادثات. انظر أيضًا: محمد مهدي شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، كتاب الغدير؛ 4 (بيروت: مجلة الغدير، 1994)، ص 43-58.

(104) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999)، ص 142.

الخارج، سواء أكانت مرجعية السيد الحكيم رضي الله عنه هي المرجعية البارزة وليست الوحيدة، أم كانت مرجعية السيد [البروجردي] في إيران هي المرجعية البارزة. اخترعنا هذا المصطلح واستعملناه، وآسف لأنه أصبح مصطلحًا رائجًا، وهو لا أساس له على الإطلاق. استخدمناه وأفادنا كثيرًا، ولكننا استخدمناه كآلية، ولم نكن نريده موقتًا غلّا، ولا عائقًا»[105].

3- شمس الدين ومسألة ضرورة الدولة

يرى شمس الدين أن التنظير للدولة أصيل في الفكر الإسلامي، بل هو في صلب الفقه وصميم الشرع، فتشريعُ الدولة والنظام والحكومة ليس جزءًا من التشريع الإسلامي انضم إلى أجزاء أخرى، وإنما هو نتيجة طبيعية وضرورية للعقيدة والشريعة، ينبثق من طبيعة تكوين العقيدة والشريعة، «ولو ألغيناه، أو تجاهلناه، لزم أن نُلغي أو نتجاهل جانبًا كبيرًا من الشريعة الإسلامية». وكان المسلمون يعتبرون وجود الدولة أمرًا بدهيًا طبيعيًا، إذ إنه لم يرد في السُنّة سؤال من المسلمين للنبي عن أصل فكرة الدولة والحكومة، مع أن هذا الموضوع من أعظم الأمور التي تكتنف حياة الإنسان والمجتمع، «وكان المسلمون يسألون عن كلّ شيء يتصلُ بحياتهم العامة والخاصة، مما ينبغي السؤال عنه وما لا ينبغي... وحفلت السنة الشريفة بآلاف الأسئلة عن كل ما يتصل بحياة الإنسان، ولكنهم لم يسألوا عن أصل تشريع الدولة والحكومة. ولا تفسير لذلك إلا كونهم يعون ضرورتها وبديهيتها من إدراكهم لطبيعة كونهم مُجتمعًا سياسيًا لا بدّ له بحكم الفطرة من دولة وحكومة»[106].

يعتبر محمد مهدي شمس الدين «أن التبرير الشرعي لقيام الدولة هو ضرورة تنظيم حياة الأمة، وصيانتها من الفوضى ولحفظ النظام العام». ومن وجهة نظره، فإن «الدولة في عصر الغيبة إذا كانت واجدة لشروط الولاية، ومحققة لرضى الأمة ونابعة من اختيار حر، هي دولة شرعية ويجب طاعتها في حدود القوانين، وفي

(105) شمس الدين، الاجتهاد والتجديد، ص 145-146.

(106) انظر مطالعة شمس الدين في: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، ط 2 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999)، ص 64-65.

غير دائرة الظلم السياسي أي أن تكون الدولة نابعة من إرادة الناس وفي حدود القوانين الوضعية التي ارتضاها الناس». ويزيد الشيخ شمس الدين أكثر من ذلك ويقول: «وحتى إذا كانت الدولة غصبية تجب إطاعتها في حدود حفظ النظام العام، وعدم تهديد مصالح المجتمع بالفوضى. وأما الدولة المنتخبة من الناس وبصورة حرة، والقائمة بإرادتهم وموافقتهم في عصر الغيبة للإمام المنتظر، فهي ليست دولة غصبية بالتأكيد، ولا يحظر التعاون معها لضمان المصالح العامة للناس بل يجب التعاون معها بما فيه الصالح العام للمجتمع»(107). وبالتالي فإن النظم السياسية القائمة حاليًا والتي قامت على الإرادة العامة للمجتمع، وعبّرت عن نفسها بواسطة آليات السلطة من الانتخابات والاستفتاءات العامة وفي جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع من مستوى الوحدات الصغرى في القرى والبلدان إلى مستوى المجتمع ككل، تعتبر في نظر الشيخ محمد مهدي شمس الدين «مبرئة شرعًا للحكم والناس على حد سواء، وبالتالي فإن المساس بها يعتبر مسًا بالنظام العام المؤدي إلى الفوضى، وهذا خلاف الشرع»(108).

أما مصطلح الحاكم والسلطان الجائر وهو المدعي بالإمامة الدينية أو ممارستها من خلال الاستيلاء على السلطة فيكون كذلك، أي جائرًا كما كان يمارس من الحكام الأمويين والعباسيين، حكام عصر الإمامة المعصومة الظاهرة، على اعتبار أن هذا المنصب (الإمامة) هو خاص بالإمام المعصوم. أما في عصر الغيبة فلا يوجد حاكم جائر إذا كان حكمه مشروعًا بناء على رضى من الناس، ولم يُمارس فيه ظلم ولم يكن الحكم حكمًا ظالمًا واستبداديًا يصادر حرية الناس ويظلمهم(109). ويعتبر الشيخ شمس الدين أن الوصول إلى السلطة والحاكمية العليا في الدولة ليس واجبًا ومطلبًا أساسًا يجب أن يحكم الفكر السياسي عند الحركات الإسلامية. وهو يقول في ذلك إن نصيحته الدائمة إلى الجماعات الإسلامية «أن لا تدخل في أي آلية من آليات السلطة ابتداء من المخترة (السلطات

---

(107) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 65-66.

(108) محمد مهدي شمس الدين، مقابلة في: السفير، 9/ 1/ 1997.

(109) أي إن غصبية الحكم وجوره بالنظر الفقهي الشيعي انتهت بغيبة المعصوم وصار يلزم التعامل مع الحكم بمعايير بشرية وضعية. انظر: المصدر نفسه.

المحلية الاختيارية في القرى والأحياء) إلى الحاكمية الأولى»[110]، بل يجب أن تعمل الحركة الإسلامية على أن تغيّر المجتمع من الداخل عبر مشروعها الثقافي التغييري للأمة كما كانت في بداية عهد الرسول دعوة إلى التغيير وليس دعوة إلى السلطة. فقوى التغيير العظمى في التاريخ لم تكن أبدًا قوى حاكمة أو سلطوية، المجتمعات الأوروبية لم تغيّرها الحكومات من فوق إنما القوى الثقافية من داخلها، وبعد ذلك تمظهرت فيها الحكومة كنتاج طبيعي، فالمطلوب تكوين العقل الداخلي للأمة[111].

أما في خصوص المشاركة في الحكم أو الدخول في أعمال الحكومة فهي جائزة كما دلت الروايات الكثيرة عن أهل البيت، فعن الإمام الصادق أنه قال «من تولى أمرًا من أمور الناس فعدل وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أمور الناس كان حقًا على الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة»[112].

تحث هذه الرواية وغيرها من الروايات على الدخول في أعمال الحكومة والأخذ منها، وإن كانت جائزة، ولعل الغاية من ذلك هي دمج الشيعة في المجتمع الإسلامي لئلا تؤدي عزلتهم عن الأعمال الحكومية إلى إظهارهم بمظهر الجماعة المنفصلة عن المجتمع[113]، على أن تكون الغاية من ذلك تطعيم الجهاز الحكومي الإداري الفاسد بالعناصر البشرية الكفوءة والمخلصة الصالحة لأجل خدمة الناس وتخفيف حال الظلم؛ وباعتبار ضرورة حفظ النظام العام وحياة المجتمع وهي إحدى الأولويات الكبرى في الشريعة الإسلامية، وهي أمر يجب مراعاته بقطع النظر عن الموقف السياسي من النظام الحاكم ولا ملازمة بينهما، أشار الفقهاء الشيعة بأكثريتهم إلى حرمة الإخلال بالنظام العام ابتداء من أنظمة السير حتى أنظمة الخدمات الكبرى للمجتمع. إذ تسالم الفقهاء والعقلاء وجميع الناس على أن حفظ النظام العام هو من أوجب الواجبات التي لا يمكن التساهل في شأنها، وأن وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع من التكاليف الشرعية القطعية

---

(110) محمد مهدي شمس الدين، مقابلة في: السفير، 9/1/1997.

(111) المصدر نفسه.

(112) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 191، نقلًا عن: الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة، باب 46، ص 7.

(113) المصدر نفسه، ص 191.

والواجبات الكفائية، وأن حفظ النظام ليس إلا عبارة عن إدارة شؤون المجتمع على نحو يجعل حاجاته المادية والمعنوية ميسّرة بقدر الإمكان، وهو تنظيم لعلاقاته الداخلية ويدفع عنه خطر الفوضى[114].

يذهب الشيخ شمس الدين إلى أبعد من ذلك ويعتبر دعوة الاندماج في المجتمع موجهة إلى جميع الشيعة الموجودين في البلدان العربية أو الإسلامية. فإن مصالح أي فئة من الشيعة أو غيرها إنما تتأمن وتضمن وتكون قابلة للنمو والازدهار من خلال «اندماجها بالمشروع الوطني حيث يكون الكل ضامنًا للكل والكل مكملًا للكل»[115].

لذا يجب على كل فئة من الشيعة في البلدان والمجتمعات العربية والإسلامية أن تندمج في قومها ومحيطها وأن تحترم المصالح العامة لذلك البلد، وأن تكون جزءًا من المصالح العامة وألا تنشئ لنفسها نظام مصالح خاصة بها[116].

4- الأمة والدولة: المقدس وغير المقدس

استهل الشيخ شمس الدين محاضرة دُعي إليها وعنوانها: «المقدّس وغير المقدّس في الدولة»، بالتنبيه التالي: «في الفكر والفقه الإسلاميين، الدولة كلها غير مقدّسة، ولا يوجد فيها مقدَّس على الإطلاق». «نعني بالمقدّس المطلق أو العبادي، أو ما يتصل بالشأن الديني المحض. وغير المقدّس هو السياسي، هو النسبي والزمني (...) في الإسلام مشروع الدولة كله مشروع غير مقدس، ليس لأنه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين. وإنما المطلق والمقدس والأساس من وضع له الشرع والشريعة، أي الأمة والدولة بالشأن التنظيمي العام للمجتمع. الأمة هي مقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة»[117].

---

(114) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 226.

(115) محمد مهدي شمس الدين، مقابلة في: الديار، 9/ 7/ 1999.

(116) المصدر نفسه، وانظر في هذا الخصوص وصيته إلى الشيعة العرب في كتاب الوصايا.

(117) شمس الدين، الأمة والدولة، ص 21-22.

اعتبر شمس الدين أن الخطاب الإسلامي المعاصر «خطاب تجريدي في سمته العامة»، ويقصد بصفة التجريد في سياق كلامه أن الفكر الذي حمل هذه الفكرة (فكرة الدولة) كان غير عملي وغير واقعي. ومنشأ ذلك كما يقول «إن هذا الفكر، خصوصًا في مسائل الاجتماع السياسي، كمشروع الدولة والنظام السياسي والحكم (...) ارتكز على خلفية كلامية لم تعد موجودة مطلقًا، فلم يبق له مرتكز في الواقع المعيشي». ويضيف مفسرًا «ففي الإطار السني، ارتكز الخطاب الإسلامي في مفهوم الدولة والسلطة على نظرة الخلافة، أي استند إلى الموروث النظري الفكري والفقهي والتنظيمي الذي صيغت به نصوص ما يعرف بالأحكام السلطانية (الماوردي مثلًا)... وفي الإطار الشيعي، ارتكز الخطاب على نظرية الإمامة». وهذه النظرية هي نظرية أصيلة في التكوين المعتقدي للشيعة، ولكنها «نظرية استثنائية»، كما يقول، وهي ليست دائمة في الحضور اليومي والعملي»[118]. لذا «فإنه لا يمكن في عصرنا الاتكاء على كلتا النظريتين (الخلافة والإمامة)، بل لا بدّ من الاتكاء على نظرية سياسية عامة لا تستقر إلا من خلال الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ومن خلال التعلم من تجارب التاريخ العالمي والواقع الحاضر»[119].

في مقدمة كتابه في الاجتماع السياسي الإسلامي يشرح فكرته هذه عن ضرورة النظرية السياسية العامة المبنية على الاجتهاد وعلى دراسة تجارب الشعوب، فيقول: «إن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يحب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلّمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر، خارج العالم الإسلامي. فكما أن المجتمع السياسي البريطاني، أو الأميركي مثلًا، أو غيرهما، لا بدّ أن يكون له نظام حكم وحكومة، يُمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ومنهجه العام بالديمقراطية التي تلزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة، فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يستمر في تكوينه ومنهجه العام، ويكون

(118) شمس الدين، الأمة والدولة، ص 39.

(119) المصدر نفسه، حديث حول الإسلام والاجتماع السياسي المعاصر، ص 39.

قابلًا لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع من دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًا»[120].

الإسلام في رأي الشيخ يعطي للدولة أصغر مساحة من السلطة على المواطن وعلى الإنسان وعلى الجماعة[121]. ويناقش الشيخ هذه المسألة مناقشة أصولية عميقة، ويعالج جوانبها وتداعياتها في الفكرين السني والشيعي.

في الفكر السني، حيث يحتل منصب الخليفة دور الحاكم ورأس الدولة، يفضي التحقيق في هذا الجانب إلى القول بـ «أن مركزة السلطات في شخص الخليفة مخالفٌ لأصول أهل السنة في الخلافة. ومخالفٌ للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان»[122]. «فالأصل الأولي عند أهل السنة في قضية سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعية تسلّط إنسان على إنسان». ولذا فإن «ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي هو عدم تمركز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام للفصل بين السلطات وضمان توازنها»[123].

أما في الفكر الشيعي فإن إقامة الدولة في عصر الغيبة هي ضرورة على قاعدة «ولاية الأمة على نفسها». وفي هذا يقول محمد مهدي شمس الدين: «أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي 'مبدأ ولاية الأمة على نفسها'، فلا دور فيها للفقيه (كحاكم ومصدر للشريعة) بل دوره يختصر فيها على دور المستشار والمفتي، بسبب تمتعه بموقع تشريعي وليس مصدرًا للشرعية والسيادة الإلهية. أما مصدر الشرعية بالنسبة إلى السلطة وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم فهو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها. وأما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا أمر هو من شأن مجامع الفقهاء. فالفقهاء في

---

(120) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 14-15.

(121) حوار مع الشيخ شمس الدين حول العلمانية والشورى والديمقراطية والمجتمع المدني، أجراه الدكتور وجيه كوثراني، في: منبر الحوار، السنة 9، العدد 34 (خريف 1994)، ص 10-32. وقد أعيد نشره في: شمس الدين، العلمانية، ص 227-266.

(122) شمس الدين، نظام الحكم (1992)، ص 475.

(123) المصدر نفسه، ص 475.

نظر الشيخ شمس الدين لهم دور تشريعي وتقني وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدرًا للشرعية، أو السيادة الإلهية العليا. هذا في عصر الغيبة. أما في عصر النبي والأئمة فالولاية والشرعية كانت لهم بمقتضى النصوص والأحاديث التي دلت على ولاية النبي والإمام المعصوم. أما بعد وفاة النبي وغيبة الإمام المعصوم الثاني عشر فزال هذا الإشكال (الشرعية واللاشرعية بالنسبة إلى حكام المسلمين)، لأن الولاية المعصومة عند الشيعة علقت وباتت غير فاعلة في التاريخ في غيبة الإمام المعصوم، فيمكن أن يلتقي المسلمون على مشروع واحد للدولة يقوم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها[124].

على هذا الأساس، تتمكن الأمة من التعبير عن إرادتها بآلية الشورى بأي طريقة ملائمة مع تعميمها، حيث إذا أمكن ألا يبقى هناك أي مساحة من مساحات عمل الإنسان في الشؤون العامة إلا ويكون خاضعًا لمبدأ الشورى. أما في ما خصّ الدولة كمؤسسة ناظمة للمجتمع، فشروط إقامتها وإضفاء الشرعية على النظام السياسي وشرعية تولي السلطة فيها هي أن يكون النظام قائمًا بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية[125]. وهذا وفقًا لاجتهاد الشيخ يؤسس مفهوم «الوطن» والمجتمع السياسي، ويتوافق مع مفهوم «الدولة المدنية» والجنسية الوطنية (الناسيوناليته)، وما يترتب عنها من مضامين تندرج بعنوان المواطنة وحقوقها الفردية والجماعية... وكان الشيخ قد أكد مشروعية انقسام الأمة إلى أوطان ومجتمعات سياسية متعددة. بل إنه ذهب إلى القول بـ «أن مفهوم الوطن السياسي وما يرتبه على المنتمي إليه من واجبات ويمنحه من حقوق هو - مفهوم إسلامي- وليس دجلًا على الإسلام أو دخيلًا على الفكر الإسلامي»[126].

رأي شمس الدين أن «الأمة» انتزاع تجريدي، وأن هذا التجريد لا أساس فقهي له، كما أنه لا قيمة علمية له... فالأمة خاضعة واقعيًا لتقسيمات وكيانات وأنظمة مصالح... وهذا الانقسام الواقع عمل مشروع ومبرّر فقهيًا إذا لم يصادم نظام مصالح كيان ما نظام مصالح الكيانات والأنظمة الأخرى... ومقولة «الحكومة

---

(124) شمس الدين، نظام الحكم (1992)، ص 410.

(125) المصدر نفسه، ص 410-411.

(126) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 144.

العالمية»، حتى في العصور الإسلامية السالفة، كلام غير دقيق، لا مشروعية فقهية له ولا مشروعية علمية... وحتى الدولة النبوية الأولى فهي دولة راوحت بين الفدرالية والكونفدرالية... نعم، المسلمون أمّة واحدة هذا صحيح... لكن وجودهم في كيانات ودول وأوطان، هذا ليس فقط أمرًا واقعًا بل هو مشروع فقهي وتاريخي[127].

قرر شمس الدين أن الدولة في زمن الرسول لم تكن دولة متّحدة، أما بعد الرسول فلم توجد أبدًا حكومة إسلامية عالمية، ومن هنا فإن التهويل بأن المسلمين يصيرون مقسمين في كيانات ودول هو أمر سخيف، فلا يوجد في الإسلام تشريع يفرض على المسلمين أن يكونوا قالبًا واحدًا يتحركون بأزرار. «إن أي اتجاه تنظيمي يدعو إلى مركزة الأمور هو اتجاه مخالف للشرع، فيما المطلوب اليوم هو تطوير الفقه السياسي حول الأمة والدولة والوطن تطويرًا مبنيًا على الواقع التشريعي والواقع التاريخي، وليس على التجريد... فالكلام على الخلافة والحكومة العالمية كلام تجريد يصلح للشعر وليس للفقه... إنه من قبيل دعاء الشيعة في بكائهم على الحسين وأهله: «يا ليتنا كنّا معكم لنفوز فوزًا عظيمًا». جميل جدًا... ورائع جدًا... بالمعنى الإنساني التجريدي... ولكننا لم نكن معهم... ولدنا في زمان غير زمانهم... والفاصل بيننا وبينهم 1400 سنة! فماذا نفعل؟»[128].

يلاحظ الشيخ أن الفقهاء القدامى «لم يلحظوا في أبحاثهم عندما كانت الأمة لا تزال موحّدة من الناحية السياسية التنظيمية في دولة واحدة، إمكان انقسام الأمة إلى (دول) وانقسام (دار الإسلام) إلى أراضٍ لهذه الدول... ولكنهم حين بدأت تشكل الأمة نفسها في صيغ تنظيمية سياسية متعددة بحثوا عن مشروعية (تعدد الأئمة) وأجازه المشهور وفقًا لمعايير [شرحها الشيخ في كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**]، كاعتبار اتساع القطر، أو إذا تعددت الأفكار، ومن القائلين بذلك الكرامية من المعتزلة، والزيدية من الشيعة»[129]. وجواز التعدد في الأئمة، يعني تعدد الحكومات والدول، في عصرنا الراهن.

---

(127) شمس الدين، **الأمة والدولة**، ص 22-24.

(128) المصدر نفسه، ص 25.

(129) شمس الدين، **نظام الحكم** (1992)، ص 131-132.

يشدد الشيخ شمس الدين على عنصر الأرض كقيمة وشرط لقيام الدولة، حينما تنقسم الأمة دولًا ويتمايز مفهوم الأمة من مفهوم الدولة. يقول «من دون عنصر الأرض لا يُمكن تصور وجود الشعب والحكومة والسلطة، وممارسة تطبيق القانون»[130]. وإذ يشدّد على عنصر الأرض، كمُكوّن من مكوِّنات الدولة، فإنه يحرص على تبيان خطأ رأي بعض المستشرقين وفي طليعتهم برنارد لويس الذي يأخذ على الاجتماع السياسي الإسلامي تغييبه عنصر الأرض مكوّنًا من مكوِّنات الدولة. وبرأيه أن هذا الفهم الخاطئ مرده إهمال الفقهاء القدامى لهذا المبحث بسبب «ملابسة مفهوم (الدولة) عندهم لمفهوم الأمة، واتحاد المفهومين في الصدق الخارجي، والوجود التاريخي، عند إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة في عهد النبي وبعده، طوال الفترة التاريخية التي كانت دولة الخلافة فيها تمارس سلطة فعلية أو شكلية على جميع دار الإسلام»[131].

تأسيسًا على نقد تاريخي لتجربة الدولة السلطانية التي تحوّلت إليها دولة الخلافة، وتأسيسًا على موقفه السالف بأن الإمامة المعصومة عند الشيعة «نظرية استثنائية»، وبأن الخلافة عند السنة «حال مضى»[132]، يحاول شمس الدين أن يستنبط من داخل أصول الفقه الإسلامي، نظرية سياسية عامة للدولة يتوخى منها تحقيق الهدف الذي يُعبر عنه بالقول: «إن المفاهيم والقيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت عليها، وتكونت منها، فكرة الدولة في الإسلام، هي القيم التي يتجه إليها طموح البشر في العصر الحديث على مستوى الدولة الوطنية والقومية وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة، والحرية الواعية، وكرامة الإنسان، وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر»[133]. ويرفض الشيخ الموقف الأصولي من الآخر ومن مفاهيمه وخبراته وتجاربه، خصوصًا لجهة اعتماد مفهوم المواطنة وممارسته. «فكونه غربي المنشأ لا يمنع من كونه مشروعًا من الناحية الفقهية الإسلامية، إذ ليس كل ما هو غربي غير مشروع، خصوصًا في

(130) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 97.

(131) المصدر نفسه، ص 95-96.

(132) انظر شرحًا لهذا الإشكال ونقاشًا موسعًا فيه، في: شمس الدين، نظام الحكم (1992)، ص 407-420.

(133) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 97.

الجوانب التنظيمية للمجتمع الحديث، وما أكثر ما أخذ المسلمون من غيرهم في المجال التنظيمي للدولة والمجتمع السياسي، منذ صدر الإسلام»[134].

هذا فضلًا عن أن لفكرة المواطنة جذورًا في التجربة التاريخية الإسلامية تعود إلى مرحلة إقامة أول حكومة في الإسلام في العهد المدني بعد هجرة الرسول إلى المدينة «حيث مجتمع سياسي برزت ملامحه تدريجًا من خلال الممارسة اليومية على هدى التشريع الإلهي التدريجي لمهمات ومسؤوليات الحياة المدنية من زراعة وتجارة وأعمال حرفية وتواصل اجتماعي وتعليم وتعلم وتجارة، وزواج أنشأ قرابات جديدة بين المجموعات القبائلية التي تكوّن منها المجتمع الجديد... ومن خلال (علاقات مواطنة) مع اليهود الذين كوّنوا جزءًا من هذا المجتمع عند نشأته وقبِلَهم الإسلام مواطنين»[135]. ولا تغيب عن الشيخ حقيقة أن مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة هو غير مفهوم ولاء الرعية للحاكم، أي الرعوية. بل هي أيضًا غير الولاء على مستوى القبائل والجماعات الأهلية التي تحكمت في ولائها أو ممانعتها أغراض العصبية. ويستعير الشيخ من وجيه كوثراني مفهوم «المجتمع الأهلي» للإشارة إلى ذلك الشكل من الولاءات والتضامنات التي لا تنتمي إلى مفهوم المواطنة والمجتمع المدني[136]. فالمواطنة تقوم على عضوية الفرد الحر في المدينة السياسية، أي في الدولة الوطن، أو الدولة/ الأمة (Etat-Nation)، وهذه العضوية تنظيم للناس في منظومة حقوق وواجبات بين الدولة والفرد - المواطن. وتقوم هذه المنظومة على قاعدة الحرية والمساواة بين المواطنين وحيث يضمن تطبيقها آليات الديمقراطية التي تحقق رقابة الشعب[137].

صحيح أن نصوصًا إسلامية كثيرة أقامت وتقيم اعتبارًا للإنسان، وللإنسان الفرد بالذات، وحقوقه المدنية والشخصية، لكن التجربة التاريخية الإسلامية، طوال عهود الدولة السلطانية، لم تنتج آلياتٍ وشروطًا ضامنة لهذه الحقوق، بل

---

(134) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 139.

(135) المصدر نفسه، ص 86.

(136) انظر: وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي،» ورقة قُدمت إلى: سعيد بنسعيد العلوي [وآخ.]، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 119-131.

(137) المصدر نفسه.

على العكس أنتجت الاستبداد الفردي والولاءات العصبوية والممانعات التي تفضي، بسبب عقلية الإلغاء، إلى الخروج.

يشير الشيخ بصراحةٍ إلى هذا الواقع التاريخي الذي يتطلب النقد فيقول: «إن أي مشروع أو رؤية تهدف إلى إعادة إنتاج الدولة السلطانية بأي صيغة من الصيغ المعروفة في التاريخ (من الأموية وحتى الصفوية والعثمانية)، فأنا ضدّ هذا المشروع لأننا سنعيد إنتاج دولة سلطانية غير إسلامية»[138].

5- تطور تفكير محمد مهدي شمس الدين في شأن المواطنة

لم يتبلور مفهوم المواطنة والمواطن (والوطن) بما يحمله من معانٍ حديثة، في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلا في مرحلة لاحقة تعود إلى منتصف الثمانينيات، لأنه كان يعتمد رؤية إسلامية كانت سائدة بين الشخصيات والحركات الإسلامية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، خصوصًا في وسط أترابه في النجف وعلى رأسهم محمد باقر الصدر ومحمد باقر الحكيم ومهدي الحكيم ومحمد حسين فضل الله، وهي رؤية كانت ترتكز على ما يردها من كتابات إسلامية مصرية وعربية وكانت تركز على العقيدة والأمة والمجتمع والهوية من دون الاهتمام بأي دور للإنسان الفرد والمواطن. هكذا يمثل كتابه **بين الجاهلية والإسلام**[139] الصورة الأولى المثالية لهذه الرؤية التي كانت مغالية في رفض الغرب وقيمه باعتبارها حضارة مادية كافرة (التأثر بكتابات سيد قطب[140])، وضرورة استعادة المسلم هويته الإسلامية الخاصة القائمة على الرابطة الدينية والالتزام العقائدي الكامل خارج أي أطر مستوردة على الطريقة الغربية. وكان شمس الدين يميّز بوضوح بين انتماءات ثلاثة: الإسلامية والقومية والوطنية/

---

(138) من الحوار المنشور في: منبر الحوار، السنة 9، العدد 34 (خريف 1994)، وفي: شمس الدين، العلمانية، ص245.

(139) محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، ص 306.

(140) في شأن التأثر بمصر وسيد قطب، انظر: سعود المولى، «السيد محمد حسين فضل الله: الاجتهاد والإسلام الحركي،» مجلة الدراسات الفلسطينية، السنة 20، العدد 83 (صيف 2010)، ص 162-173.

القطرية، معطيًا الأولوية للانتماء العقائدي، الرابطة الإسلامية، مستندًا إلى مفهوم الأمة الإسلامية التي تضم بلاد جميع المسلمين، المنتمية تاريخيًا إليها. غير أن شمس الدين تميّز منذ تلك الفترة المبكرة بفهم سياسي حداثوي لمفهوم الأمة الإسلامية: «الأمة مصطلح سياسي اجتماعي له مضمون واحد، أو كيان واحد بمعنى من معاني التوحيد، وهو لا يتنافى مع التنوع أبدًا حتى على صعيد تعدد الأئمة»[141]. الوحدة السياسية للأمة الإسلامية المنشودة، لا تقوم بالضرورة على أنموذج تاريخي سابق ينبغي نسخه، بل يجب أن تخلق أنموذجها الخاص، وأن تكون «منسجمة مع حاجات المسلمين، ومع واقع النظام العالمي (...) ومع الدور المرتقب للأمة الإسلامية في العالم، الدور الثابت، الأمة الشاهدة، والأمة الوسط»[142].

«أما كيف توحّد الأمة سياسيًا، أيكون ذلك في قيام دولة إسلامية مركزية واحدة؟» فإن «هذه مسألة من المسائل التي ينبغي أن تطرح ولكنها ليست عائقًا أبدًا، يوجد في علم الكلام، وفي الفقه السياسي حلول كثيرة، لأي صيغة من الصيغ التي يمكن أن تنسجم مع الكتل الدولية القائمة فعلًا»[143]. ولا مانع في أن يكون ذلك عبر اعتماد صيغ مستحدثة، سواء عبر اقتراح «كومنولث إسلامي»، سبق أن طرحه مالك بن نبي (1900-1973)[144] أو في مسار مشابه لمسار الاتحاد الأوروبي الوحدوي، أو عبر أممية دولية تشابه الأممية الاشتراكية الثانية أو الثالثة. وطوّر شمس الدين موقفه الفكري والفقهي والسياسي من مسألة الدولة وحدودها الوطنية، وما ينتج من ذلك من بداية شرعنة لمسألة المواطن والمواطنة، ابتداء من منتصف الثمانينيات. وظهر ذلك بوضوح في محاضرة له في مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة أوكسفورد

(141) محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع، 3 ج (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر؛ المؤسسة الجامعية للدراسات، 1990-1993)، ج 3، ص 253، والنص في الأصل محاضرة بعنوان «الوحدة الإسلامية ومفهوم الأمة»، ألقيت في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987، ص 25.

(142) المصدر نفسه، ص 276.

(143) المصدر نفسه، ص 256.

(144) المصدر نفسه، ص 263، وشمس الدين يعتبر نفسه قد تأثر بمالك بن نبي... (أحاديث خاصة مع الكاتب).

البريطانية في 15 كانون الأول/ ديسمبر 1987 [145]. ترافقت اجتهادات شمس الدين مع لقائه في مصر ولندن وباريس كلًا من الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وحسن الترابي والشيخ راشد الغنوشي[146]. واستعاد هؤلاء الأعلام ومعهم شمس الدين معطيات تاريخية إسلامية كانت مُغيّبة في السابق، ولم يكن الخطاب الإسلامي التقليدي للحركات الإسلامية يُعيرها أي اهتمام فعلي، ومن هذه المعطيات «صحيفة المدينة» أو ما عُرف بالميثاق الذي عقده الرسول محمد مع مكوِّنات المدينة المنورة المختلفة من قبائل عربية ويهودية ومسلمين عندما هاجر إليها من مكة المكرمة[147].

يستنتج الشيخ شمس الدين من قراءته ميثاق المدينة خلاصات مهمة في هذا الموضوع: «والخلاصة أنه يستفاد من الصحيفة وجود مفهومين للأمة في الفكر الإسلامي، أحدهما الأمة القائمة على التوحد في الانتماء الديني. وهذه يمكن أن تتوحد في التكوين السياسي، ويمكن أن تتعدد في هذا التكوين. وثانيهما: الأمة القائمة على التوحد في الانتماء إلى مشروع سياسي واحد، وكيان سياسي واحد. وهذه يمكن أن تتوحد في الانتماء الديني، ويمكن أن تتنوع في هذا الانتماء»[148]. ينتقل شمس الدين إلى النتيجة المهمة المتعلقة بمسألة النقاش وهي المواطنة، فيستنتج التالي: «أن المواطنة لا تساوق الانتماء الديني دائمًا بل يمكن أن تفترق عنه حين يكون المجتمع السياسي مكونًا من فئات ذات انتماء ديني متنوع... فقد تتساوى (المواطنة) مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، فيتحد في الخارج المعيش مفهوم الأمة مع مفهوم الوطن والدولة والمواطنة»[149]. يكتمل الانتقال إلى

---

(145) محاضرة بعنوان «التعايش الإسلامي المسيحي بين الشرع والتاريخ،» في: شمس الدين، لبنان الكيان، ص 22-25.

(146) في شأن هذه اللقاءات والحوارات كنت شاهدًا عليها لأنني رافقت الإمام خلال لقاءاته وحواراته تلك.

(147) كان الإمام شمس الدين من أوائل من استرعوا الانتباه إلى خطورة الصحيفة ودعوا إلى دراستها والاسترشاد بها، انظر كتابيه: شمس الدين: نظام الحكم (1992)، الصفحات 531-539، وفي الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 160-171.

(148) شمس الدين، نظام الحكم (1992)، ص 537.

(149) المصدر نفسه، ص 535.

مفهوم الدولة ذات السيادة بحدود جغرافية واضحة على النمط الغربي الحديث مع استناد الشيخ شمس الدين إلى تجربة المدينة المنورة ليعطي الدولة ذات السيادة والسلطة والحدود الجغرافية والشعب المحدد بالانتماء إلى حدودها، وهي شروط الدولة الحديثة المعاصرة، الشرعيّة الدينية الإسلامية من داخل التجربة الإسلامي. ففي القسم الثاني من الكتاب الثاني «الإدارة في الإسلام» في كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، وهو القسم المعنون «الإدارة الإسلامية في عهد الرسول»، (وهذا القسم لم يكن موجودًا في الطبعة الأولى من الكتاب الصادرة في عام 1955) وفي معالجة جديدة من نوعها، وخلال استعادته نقاشًا معمقًا للصحيفة (صحيفة المدينة) وفي فقرة جاءت تحت الرقم 5 بعنوان: «أرض الدولة وحدودها/ السيادة» وتحت هذا العنوان يوضح أن «الرسول صلى الله عليه وسلم، أرسل بعض أصحابه ليبنوا أعلامًا على حدود حرم المدينة: بين لابتَيها[150] شرقًا وغربًا، وبين جبل (ثور) في الشمال وجبل (عير) في الجنوب، ووادي (العقيق) داخل الحرم»[151].

يتقدم شمس الدين خطوة أخرى إلى الرؤية الحديثة للدولة فيستفيد منها لإسقاطها على الدولة الإسلامية المفترضة نفسها، وفقًا لرؤية معاصرة تنطلق من المرجعية التاريخية والتراثية الإسلامية: «إن هذه النصوص تعني: أن الدولة الإسلامية، لها أرض خاصة بها ضمن حدود، وأن الانتماء إلى مجتمعها السياسي يكون بالانتماء إلى هذه الأرض («إقامة» «جنسية» = مواطنة = ولاية)، وأن قوانينها، وأوامرها السياسية، نافذة المفعول على أرضها وضمن حدودها، وعلى المنتمين إليها دون غيرهم، وإن كانوا مسلمين»[152]. ويستخلص شمس الدين من تحليله معنى الأرض والسيادة للدولة بأن دار الإسلام في مقابل دار العهد ودار الكفر، لا تساوي - مفهومًا وصدقًا خارجيًا - دولة الإسلام، بل يمكن أن تتصادقا كما حدث في زمان النبي وما بعده، حين كانت الدولة الإسلامية واحدة، ويمكن أن تختلفا بأن تكون دولة إسلامية في جزء من دار الإسلام، وتكون في أجزاء أخرى من دار

---

(150) قَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ وَغَرِيبِ الْحَدِيثِ: اللَّابَتَانِ الْحَرَّتَانِ وَاحِدَتُهُمَا لَابَةٌ وَهِيَ الْأَرْضُ الْمُلْبِسَةُ حِجَارَةً سُودًا. وَلِلْمَدِينَةِ لَابَتَانِ شَرْقِيَّةٌ وَغَرْبِيَّةٌ وَهِيَ بَيْنَهُمَا.

(151) شمس الدين، نظام الحكم (1992)، ص 538.

(152) المصدر نفسه، ص 539.

الإسلام دولة أو دول إسلامية، أو دول غير إسلامية (بمعنى أن صيغة نظام الحكم ليست إسلامية) أو مجتمعات إسلامية من دون دول (إذا أمكن وقوع ذلك)[153]. وبالتالي يقرر شمس الدين أن «دار الإسلام تتساوى مع أمة الإسلام فقط»[154]. انتقل التفكير السياسي للشيخ شمس الدين من فكرة الدولة والحكم الإسلامي المعاصر، الخارج عن الشكل التاريخي للخلافة أو الإمامة، إلى مجتمع المواطنة. هنا بالتحديد يبدأ تبلور فكر سياسي أقرب إلى الأنموذج الغربي الليبرالي، أصبح الوطن الآن انتماءً «فوق ديني»، والتنوع فيه أساس هذا الانتماء. تم التحول هنا إلى رابطة «الوطنية» التي تحفظ التنوعات المختلفة: «أنا أقبل بمجتمع متنوع. المجتمع اللبناني مجتمع متنوع، هذا التنوع يفرض نمطًا معينًا في النظام السياسي، وفي مشروع الدولة، وأنا ألتزم بكل مقتضيات التنوع من منطلق أن الوحدة السياسية للمجتمع هي المواطن وليس الطائفة»[155]. تخلي شمس الدين عن شرط إسلامية الدولة وقبوله التجزئة القطرية والقومية في الآن نفسه، فتح الباب أمام شرعية الدولة بصيغتها الحديثة من دون شروط باستثناء واحد، هو شرط عام يلتقي فيه الفكر الليبرالي غير الإسلامي، وهو شرط موافقة الأغلبية الشعبية واحترام الإرادة الشعبية في اختيار النظام السياسي[156].

على أن مشروع الدولة الحديث في عالم الإسلام يبقى في نطاق اجتهاد الشيخ مؤسسًا على الشريعة مصدرًا أساسيًا لشرعية الدولة. لكن الشيخ يرى أن في الشريعة، على الرغم من نظرته إليها ككل، مستويات أو أبعادًا أو أطرًا يمكن التمييز في ما بينها كحيز النصوص التي يسجلها فقه العبادات والأفراد من جهة (الفقه الخاص)، وكحيز الفقه العام الذي تناول الأحكام الموجهة إلى الأمة أو الجماعة والمجتمع من جهة ثانية: أي لجهة التدبير والتنظيم المجتمعي وهو حيز فيه «فراغ تشريعي كبير» يُمكن سده بالاجتهاد والاقتباس[157].

---

(153) شمس الدين، نظام الحكم (1992)، ص 539.

(154) المصدر نفسه، ص 539.

(155) شمس الدين، الأمة والدولة، والنص في الأصل حوار أجرته معه مجلة المنطلق (شتاء 1994)، ص 106-107.

(156) انظر الحوار الذي أجراه فؤاد إبراهيم مع الشيخ شمس الدين في: إبراهيم، الفقيه والدولة، ص 427-438.

(157) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 25-40.

يقول في إحدى محاضراته «خارج نظام العبادات والأحكام الأساسية في الشرع، لا بدّ من قراءة النصوص التشريعية على أساس نسبي وليس على أساس إطلاقي، لا بدّ أن نعترف بأن تغيّر المجتمع، وتغيّر ما في الزمان، يفرضان إعادة النظر في الجانب التنظيمي، ويعطيان مضامين جديدة لبعض التشريعات. إن الإطلاقية في النصوص، والنظر على أن النص المتعلق بالجانب التنظيمي كالنص المتعلّق بكون صلاة الظهر أربع ركعات، هما خطأ في الرؤية الفقهية، وفي الفهم الاستنباطي وفي عملية الاجتهاد»[158]. وفي مكان آخر: «إن مرجعية الإسلام لا تتنافى مع اقتباس كل ما يرجع إلى العلم والتنظيم. وكل ما أسميه في الفقه التدابير»[159].

أما في شأن النعوت التي يطلقها بعض الإسلاميين تجاه الديمقراطية وتجاه الحضارة الغربية، فإن مثل هذه النعوت (صليبية وشر... إلخ) هي «نعوت غير دقيقة... الحضارة الغربية ليست شرًا، فيها شر وفيها خير. كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها ليستا خيرًا مطلقًا. لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي على أنه مفخرة من مفاخر هذه الحضارة، كذلك الأمر بالنسبة إلى نظام الجواري والتسري ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية»[160]. ويرى الشيخ أن الديمقراطية هي إنجاز تاريخي ناجح لإدارة المجتمع وتداول السلطة وتوفير الخدمات للمواطنين وإطلاق الإمكانات والإنجازات الفنية والإبداعية كالموسيقى والأدب. ويدعو الشيخ إلى تجنب المواقف الإطلاقية، علينا أو عليهم، أو على أي حضارة أخرى. إن الخير في كل حضارة هو «أحسن قولها» والديمقراطية «هي أحسن القول الغربي من الناحية التنظيمية للمجتمع ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها»[161].

---

(158) محمد مهدي شمس الدين، «المقدّس وغير المقدّس في الدولة الإسلامية،» في: الأمة والدولة، ص 48.

(159) المصدر نفسه.

(160) المصدر نفسه، ص 251.

(161) المصدر نفسه، ص 251-252.

الفصل الثاني

المواطن والمؤمن والإنسان
قراءة نقدية لمنزلة المواطنة في الإعلانات العربية والإسلامية لحقوق الإنسان

المنجي السرباجي

مقدمة

ورد في المادة الحادية والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ثلاث فقرات:

(1) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارًا حرًا.

(2) لكل شخص الحق نفسه الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

(3) إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو بحسب أي اجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

وورد في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، المادة الخامسة والعشرين: «يكون لأي مواطن من دون أي وجه من وجوه التمييز [...] الحقوق التالية التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها من دون قيود غير معقولة:

(أ) أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية.

(ب) أن يَنتخب ويُنتخب في انتخابات نزيهة تجري دوريًا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين.

(هـ) أن تتاح له على قدم المساواة عمومًا مع سواه فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.

يمثل هذان النصان جوهر ما يصطلح عليه عمومًا بالحقوق السياسية للإنسان، بل يمكن اعتبارهما بشيء من التخصيص إعلانًا عن الحق في الديمقراطية. وهما

في هذا السياق أيضًا تأكيد للمشاركة في الفعل السياسي من حيث هي ممارسة إيجابية للحرية، حرية القدامى كما يسميها كونستان[1]، ومن حيث هي مقتضى مواطنة قائمة على المساواة.

لذلك، يبدو أن صوغ المادتين يضمر تسليمًا بوجود ترابط بين حقوق الإنسان كمواطن والديمقراطية كنظام سياسي وبشكل أدق كأفق سياسي وحيد يكون فيه استعمال هذا الحق ممكنًا. يمثل هذا الترابط أساس فكرة دولة الحق والديمقراطية في الفلسفة السياسية الحديثة، خصوصًا منذ روسو. إنه يحمل في أعماقه، إذًا، إرثًا فلسفيًا أوروبيَّ المنشأ قد لا يجد له بالضرورة ترجمة في متون الفلسفة السياسية العربية والإسلامية المعاصرة. وتعود صعوبة الترجمة وإحراجاتها إلى التمايز في النظرة إلى الإنسان. فعلمنة المجال السياسي والحقوقي في الغرب جعل هوية الإنسان ضمن الدولة تتحدد أساسًا كهوية سياسية، أي كمواطنة قائمة على حقي المساواة والمشاركة وما عداها فهو هويات فرعية. أما في الفكر السياسي الإسلامي فإن هوية المواطن قد لا تتعالى بالضرورة على هويته كشخص مسلم، الأمر الذي يجعل الترابط بين حقوق الإنسان والديمقراطية وهنًا. فتوكيد المواطنة بالمعنى الغربي كنقطة جمع بين الحق والديمقراطية لن يكون في نظر كثير من المفكرين السياسيين في السياق الإسلامي إلا المدخل الخلفي لعلمانية الدولة. ولعل بعض المواثيق والإعلانات العربية والإسلامية في شأن حقوق الإنسان يكشف عن مدى الحرص على الإبقاء على هوية مزدوجة للفرد: سياسية كمواطن ودينية كمسلم. لذلك نحاول في هذا البحث دراسة مدى حضور الترابط بين حقوق الإنسان من جهة والديمقراطية من جهة ثانية في أهم هذه الإعلانات ونسعى، وفقًا لتوجه نقدي، إلى فهم نتائج هذه الدراسة بالنظر في الخلفية الفكرية لهذه الإعلانات، كما يمكن أن تظهر في بعض الاتجاهات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

النصوص التي سيقع اعتمادها في هذا البحث هي البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1981 وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990 والميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

---

(1) Benjamin Constant, *Political Writings*, Translated and Edited by Biancamaria Fontana, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 311.

أولًا: المواطنة الديمقراطية ضمن منظومة حقوق الإنسان

تقدم المادة الحادية والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تصورًا معينًا للمواطنة الديمقراطية يقوم على قيم ثلاث أدرِجت باعتبارها حقوقًا إنسانية:

- مبدأ المشاركة، وهو مبدأ يتعلق بإدارة الشؤون العامة للبلاد. هذه المشاركة تفهم على أنها الصيغة التي من خلالها تتحقق الاستقلالية السياسية للمواطن. هذا المبدأ، إذًا، لا يحتاج إلى تسويغ أخلاقي من قبيل «حق طبيعي» ما دام لا يتنزل ضمن إطار الحقوق التي تحمي الاستقلالية الأخلاقية للشخص كإنسان.

- مبدأ المساواة الذي يشمل في الآن نفسه المشاركة وتقلد الوظائف.

- مبدأ الديمقراطية في بعديه الإجرائي شكلًا (الاختيار الحر - الانتخابات...) والسياسي مضمونًا (اعتبار إرادة الشعب هي أصل السلطة). فهو تاليًا يحدد مرجع السيادة ضمن الدولة.

يجمع المضمون السياسي لهذا الحق شرطين للمواطنة لهما اشتقاقان متمايزان: أولًا، شرط العضوية الفاعلة في المجموعة وهو جوهر فكرة المواطنة عند أرسطو، وشرط المساواة وهو جوهر التصورات الدينية التوحيدية، خصوصًا المسيحية والإسلام لعضوية المجموعة (Membership)[2]. التحول من «عضوية الجماعة» القائمة على المساواة إلى «مواطنة» قائمة على المساواة ضمن كيان سياسي هو الدولة، هذا التحول هو ما يميز النظام الديمقراطي الحديث ومسار تطوره المعاصر في شكل دولة الحق الديمقراطية.

مواطنة ديمقراطية فاعلة قائمة على المساواة هو الامتياز الذي يحميه الحق المضمن في المادة الحادية والعشرين. بناء على ذلك، يمكن أن نعرّف المواطنة أنها نمط من عضوية الفرد ضمن الدولة يتيح للخاضعين للقانون أن يكونوا هم

---

(2) انظر: محمد حداد، «الدين والدولة والمواطنة في الزمن الجديد،» على الرابط: <http://www. maraoman.net/nadwa/data/pages/9.pdf>.

يمكن ملاحظة أن وثيقة المدينة «الصحيفة» تمثل بالفعل ثورة على جهة ترسيخ المساواة كبعد ضروري للمواطنة، لكن من دون صهر هذا البعد مع البعد الآخر للمواطنة وهو المشاركة وهذا مفهوم بحكم وجود شخصية الرسول.

أنفسهم من يقومون بصوغه. بذلك يكتسب مفهوم المواطنة بعدًا معياريًا عميقًا بحكم أن طابعها المشاركي يصبح هو مصدر مشروعية الحق ومصدر مشروعية السلطة السياسية.

يحدد هذا التعريف، بجمعه مستويي استقلالية الشخص، أخلاقيًا كإنسان خاضع للقانون وسياسيًا كمواطن واضع للقانون، في الآن نفسه معنى السيادة ومرجعها وهو إرادة الشعب. في هذا السياق، مفهوم المواطنة الديمقراطية الذي تؤسسه المادة الحادية والعشرون يتنزل ضمن المسار التطوري لمفهوم المواطنة في الفلسفة السياسية الحديثة، خصوصًا مع روسو ولوك وكانط. صحيح أن هذا المفهوم يستعيد بطريقة ما معنى المواطنة كمشاركة عند أرسطو، لكنه يجنح إلى أن ينزع عنها خلفيتها الإيتيقية المشبعة بتصور مسبق للخير والفضيلة. صحيح كذلك أنه يستعيد بطريقة ما معنى المساواة كما نجده في بعض الديانات التوحيدية، لكن لا يسقط في تسويغ ديني ميتافيزيقي لهذا المعنى وإنما يكتفي بتسويغ أنثروبولوجي سيكون له أثر عميق في أنسنة الحق والسيادة.

مفهوم المواطنة الديمقراطية هو إذًا مفهوم سياسي بامتياز، بمعنى أنه لا يحتاج إلى تبرير إيتيقي يعطي للكيان السياسي ككيان طبيعي غائية أخلاقية[3]، كما أنه لا يحتاج إلى تبرير ديني ربما تتعارض ثوابته مع فكرة الاستقلال السياسي للمواطن. فك الارتباط بين المواطنة من جهة والإيتوس الجمعي (دينيًا أكان أم عقلانيًا) من جهة ثانية جعلها تمثل أساسًا لمشترك سياسي يتجاوز اختلاف الرؤى الشخصية والفئوية للخير كما يتجاوز اختلاف العقائد الدينية ضمن الدولة. باتت المواطنة تمثل إطار الثقافة السياسية المشتركة في كيان سياسي قابل لأن يكون متنوعًا ثقافيًا ودينيًا. صحيح أن هوية المواطن من حيث هو أيضًا إنسان لا تتشكل إلا في سياق ثقافي وعلى نحو تفاعلي، لكن الانتماء الثقافي ليس له أن يعطي امتيازات على جهة الحقوق المدنية إلا أن يكون تمييزًا إيجابيًا. لذلك، فإن مفهوم المواطنة بقدر ما تنصهر ضمنه قيم حقوق الإنسان وقيم الديمقراطية بقدر ما يسعى إلى التعالي عن أشكال الهوية غير السياسية

(3) أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني أوغسطينس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، الكتاب الثالث، الفصل الخامس، الفقرة 14، ص 141.

(هوية ثقافية - هوية دينية - هوية إثنية...) وإلى العمل كآلية اندماج اجتماعي فوق - هووية. وهو بهذا المعنى أساس التسامح.

نتج من مسار العقلنة في المجتمعات الغربية الحديثة أن القيم التقليدية أخلاقية كانت أم دينية لم تعد قادرة على تأمين عملية الاندماج الاجتماعي في سياق بدأ يدرك بشكل مطرد أهمية الفرد ومركزيته[4]. لذلك انتقل ثقل المهمة الإدماجية من مجال القيم التقليدية إلى مجال الحق كمنظومة معايير عقلانية وضعية. وحتى تتغلب الروابط القائمة على الحق على الروابط التقليدية «اللاعقلانية» كان ضروريًا القطع مع أنموذج «الرعية» ومع صورة المواطن المثقل بالواجبات.

فكرة المواطنة تتحقق، جدليًا، على صعيد حقوقي ضمن منظومة حقوق الإنسان وعلى صعيد سياسي ضمن دولة الحق الحديثة. إلا أن هذا السعي كله لترسيخ مواطنة ديمقراطية تتجاوز بحكم طابعها السياسي المتعالي اختلاف الهويات، لم يحولها، خصوصًا على صعيد الممارسة، إلى فكرة شاملة وإدماجية، بل إنها حافظت دائمًا على مستويات من الاستثناء والإقصاء. عند أرسطو، سقوط مبدأ المساواة في النسيان جعل المواطنة تقوم على هامش واسع من الاستثناء يشمل، طبقيًا العبيد، جنسيًا المرأة، قوميًا الأجانب وعمريًا الشيوخ. أما حديثًا، فأخذ هذا الاستثناء شكلًا اجتماعيًا طبقيًا. فالاستعمال الكانطي لمفهوم المواطن مثلًا كان يقوم على الربط بين الانتماء السياسي إلى فئة المواطنين والانتماء الطبقي إلى البرجوازية[5]. وتواصل هذا الطابع الاستثنائي للمواطنة كهوية سياسية من خلال حرمان المرأة والأجانب وغيرهم من المشاركة في إدارة الشؤون العامة للبلاد ومن حقهم في تقلد الوظائف العليا ومن حقهم في أن يكونوا جزءًا من «الشعب».

تبدو المادة الحادية والعشرون، كجزء من منظومة معيارية هي منظومة حقوق الإنسان، ردًا على واقع سياسي واجتماعي لا يخلو من جور، شأنها في ذلك شأن سائر حقوق الإنسان. لكن لا يبدو اليوم أن التقليص نظريًا من دائرة الاستثناء يؤدي

---

(4) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., L'Espace du politique ([Paris] : Fayard, 1987), vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, p. 185 sqq.

(5) Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, 2ème ed., Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1976), p. 61.

إلى التوسيع عمليًا من مجال المشاركة. ذلك أن الحق في المشاركة لن يكون إلا صوريًا إذا لم يفهم منه أن هذه المشاركة تتحقق على قاعدة المساواة في القدرة على التأثير فعليًا في عملية اتخاذ القرار السياسي(6).

الطابع المعقد لبنية السلطة في المجتمعات المعاصرة، التداخل بين مراكز القرار القطرية و«العبر قطرية» والتحول المستمر في بنية الفضاء العمومي، تبعًا لتطور وسائل الاتصال وتضخم وظيفتها الاقتصادية والثقافية، كلها عوامل تجعل المشاركة كحق إنساني كوني ممكنة على الصعيد الإجرائي المبدئي فحسب. لكن مهما يكن الأمر، فمن الواضح أن مفهوم المواطنة اتخذ مسارًا تطوريًا منذ الفكر السياسي الإغريقي باتجاه تأكيد نوع من الهوية السياسية المشتركة وباتجاه ترسيخ مبدأي حقوق الإنسان وسيادة الشعب كقوام للنظام الديمقراطي.

هل يعني ذلك أن الاستنقاص من الصيغة التي تربط المواطنة إلى المشاركة والمساواة وسيادة الشعب هو تضييق من «الحق في الديمقراطية»؟

قراءة نقدية في الإعلانات الإسلامية والعربية لحقوق الإنسان يمكن أن تقول الكثير في شأن حساسية مسألة المواطنة الديمقراطية في الفكر السياسي العربي الحديث، انطلاقًا من التوتر الحاد بين المرجعية الدينية لهذه الإعلانات والطابع السياسي، ووجوبًا اللاديني، لمفهوم المواطنة الديمقراطية كمشترك سياسي.

ثانيًا: الحق في الديمقراطية ضمن المواثيق الإسلامية والعربية

1 - البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام 1981

يؤكد هذا البيان، بشكل لافت، مسألة المساواة لأنها ذكرت في ثلاث مناسبات في الديباجة، وذكرت كذلك صراحة في المادة الثالثة المعنونة «حق المساواة»، وبشكل ضمني كلما تعلق الأمر بكونية حق من الحقوق يستبعد

(6) لذلك يعتبر جوشوا كوهين أن لحق المشاركة أبعادًا ثلاثة: حقوق المشاركة المتساوية والمساواة في قيمة الأصوات والمساواة في فرص التأثير السياسي الفعلي، انظر: Joshua Cohen, «Is there a Human Right to Democracy?,» in: Christine Sypnowich, ed., *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 241.

منها كل شكل من أشكال التميز. يمثل هذا المبدأ مدخلًا مهمًا لمقاربة الحقوق السياسية وأساسًا منها حق المشاركة في الشأن العام وتقلد الوظائف العامة. وسعى البيان فعلًا إلى تأصيل مفهوم الديمقراطية تأصيلًا إسلاميًا دينيًا، من خلال مفهوم الشورى الذي يمثل «أساس العلاقة بين الحاكم والأمة» (المادة 11). لكن، سواء تعلق الأمر بالمساواة أم بالشورى أم بسائر الحقوق والحريات، لا تبدو الغاية من إقرارها ضمان كرامة الإنسان كذات فردية جديرة بذلك وإنما الغاية هي «إقامة مجتمع إسلامي حقيقي»، وكذلك «إقامة حياة أفضل تقوم على الفضيلة وتتطهر من الرذيلة» (الديباجة).

لهذه الحقوق، إذًا، وظيفة تأسيسية تتجاوز مستوى كونها معيارًا مرجعيًا للمنظومة القانونية النافذة لتصبح مدخلًا إلى إقامة نمط اجتماعي وحياتي وفقًا لتصورات محددة للفضيلة والخير. المشكل، إذًا، هو كيف يمكن أن نوفق بين منظومة حقوق معدّة وفقًا لتصور مسبق وثابت للخير، وإقرار حق المشاركة في الشأن العام الذي يعني التداول العمومي في شأن أنساق المعايير التي تحكم الوجود المشترك؟ هل إن هوية المواطن هي هوية سياسية يثبتها مبدأ الاستقلالية السياسية أم هي جزء من الهوية الدينية للمسلم/ المؤمن التي تبقى السقف الأعلى الذي يحد من كل استقلالية وبالتالي من كل سيادة؟

يبرز الغموض الذي ورد في البيان بشكل عام والمادة المتعلقة بحق المشاركة بشكل خاص حدة التوترات التي تحف بمسألة المواطنة والديمقراطية في الفكر الذي أنتج هذه الوثيقة. إذ لا تبدو الذات التي تُسند إليها الحقوق واضحة المعالم. فهي تارة «كل فرد» أو «كل إنسان» (المادة 1 و2 و3 مثلًا) وهي طورًا «كل مسلم» (المادة 5 و9 و23). وفي هذا كله، يغيب مصطلح المواطن تمامًا من الوثيقة التي تستحضر في المقابل مصطلحات «الرعية» (الديباجة)، «الأمة» (الديباجة) و«الفرد المسلم» و«حق الجماعة» (المادة 4).

من الواضح، يمثل العبء الفلسفي لمفهوم المواطنة، ولا سيما في صيغتها الغربية الحديثة، حاجزًا أمام استعمال المصطلح بالنظر إلى تبعاته بالنسبة إلى فكر سياسي مركز على الدوام على «الأحكام السلطانية» وعلى «السياسة الشرعية». في مقابل ذلك، فإن التردد بين مفهوم الإنسان بما يضمره من نزوع نحو الكوني

ومفهوم المسلم بما يبغيه من تشبث بهوية خصوصية، يحرم هذا الإعلان من قابلية تسويغه خارج الإطار الثقافي الذي أنشأه، فكان هذا البيان وثيقة عن حقوق المسلم في المجتمع الإسلامي أكثر منه في شأن حقوق الإنسان في الإسلام.

هذه الإحراجات نفسها تصطدم بها المادة الحادية عشرة الخاصة بحق المشاركة في الحياة العامة الذي لا يمكن اعتباره، بحسب مضمونه، حقًا في الديمقراطية لأنه يفرغ مفهوم المواطنة من محتواه المعياري الذي لا يقوم إلا به، وذلك بفصله بين حق المواطن في المشاركة وحق المواطن في أن يعتبر نفسه مصدر المشروعية، أي مصدر السيادة. وردت المادة الحادية عشرة في فقرتين. تقر الأولى بأنه «من حق كل فرد في الأمة أن يعلم بما يجري في حياتها من شؤون تتصل بالمصلحة العامة للجماعة وعليه بأن يسهم فيها بقدر ما تتيح له قدرته ومواهبه إعمالًا لمبدأ الشورى (وأمرهم شورى بينهم)، وكل فرد في الأمة أهل لتولي المناصب والوظائف العامة متى توافرت فيه شرائطها الشرعية. ولا تسقط هذه الأهلية أو تنقص تحت أي اعتبار عنصري أو طبقي «المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم يسعى بذمتهم أدناهم».

يمكن أن نقدم بخصوص هذه الفقرة ثلاث ملاحظات:

الأولى، تغييب المواطنة لمصلحة عضوية جمعوية ذات هوية دينية. مصطلح «كل فرد في الأمة» لا يمكن أن يحمل على هوية إنسانية كونية «لكل شخص» ولا على هوية سياسية داخل الدولة كمجموعة سياسية «لكل مواطن». إذ وقع تعريف الأمة في الديباجة بأنها «تجسد وحدة المسلمين». فالفرد ليس إذًا إلا العنصر المكون لهذه الوحدة، أي المسلم، الأمر الذي يعني أن هذا الحق لا يسند إلا على أساس انتماء يستثنى منه غير المسلم.

الثانية، المساهمة بمعنى المشاركة لم تعتبر حقًا بل اعتبرت واجبًا: «عليه». تتحول المشاركة بموجب ذلك من حق، أي من حرية سلبية تحتمل أيضًا إمكان عدم المشاركة إلى واجب، أي إلى إلزام ذي طبيعة دينية ما دام يندرج ضمن إعمال مبدأ الشورى، وهو فهم للمواطنة أقرب إلى الأنموذج الأرسطي منه إلى الأنموذج الحديث. بل إنه يستعيد الأنموذج الأرسطي حتى في تضييقه من شروط المساواة سواء على جهة تحديد حق تولي المناصب والوظائف العامة بشرائط شرعية أم

على جهة عدم إدراج الاعتبار الديني من جملة الاعتبارات التي لا تسقط فيها أهلية المشاركة.

الثالثة، السند الشرعي الداعم لحق تولي المناصب في الدولة لا يبدو على علاقة متينة بمضمون هذا الحق، لكن مع ذلك فيه تأكيد للطابع الجمعوي لشكل الاجتماع السياسي الذي يسميه النص «أمة». فتظهر حماية حق المشاركة في الحياة العامة حماية للمسلم بمقتضى انتمائه الديني وبمعزل عن انتمائه السياسي إلى الدولة.

الفقرة الثانية في هذه المادة نفسها تتعلق بتوضيح معنى الشورى الوارد آنفًا. الشورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة، «ومن حق الأمة أن تختار حكامها بإرادتها الحرة تطبيقًا لهذا المبدأ ولها الحق في محاسبتهم وفي عزلهم إذا حادوا عن الشريعة».

هذه الصيغة مماثلة لتلك الواردة في الإعلان العالمي من حيث إنها تتصدى لبعدي الشورى. البعد الإجرائي ممثلًا بالاختيار الحر للحاكم والبعد المضموني ممثلًا بالحق في المحاسبة والعزل. لكن على الرغم من المسعى الواضح إلى تأصيل فكرة الديمقراطية إسلاميًا من خلال مفهوم الشورى، فإن ما يقدمه هذا النص لا يرقى ليجعلنا نعتبره دفاعًا عن المواطنة الديمقراطية:

أولًا، لأن المواطنة الديمقراطية هي رابطة مبنية على الانتماء السياسي على الرغم من اختلاف الأديان، لا على الانتماء الديني على الرغم من اختلاف الأقطار والشعوب، كما هو الأمر بالنسبة إلى الأمة بحسب ما ورد في الديباجة. الشورى كأساس للعلاقة بين الحاكم والأمة لا يمكن اعتبارها حقًا للإنسان ولا للمواطن وإنما للمسلم فحسب ضمن حكم إسلامي وهو تصور يبدو أكثر محافظة من بعض المقاربات التوفيقية بين الإسلام والديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر(7).

ثانيًا، لأن المواطنة الديمقراطية لا تكون تحققًا فعليًا لمبدأ الاستقلال السياسي للمواطن، إلا في إطار فكرة سيادة الشعب، وهي فكرة لا تسكت عنها

---

(7) انظر مثلًا: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 126.

المادة الحادية عشرة فحسب، وإنما تستبعدها بربط ممارسة الشورى بالبقاء تحت سقف الشريعة.

إن هذين الاعتراضين لا يكشفان عن استبعاد المواطنة فحسب، كمقتضى تتحقق من خلاله المشاركة في الشأن العام، لكن أيضًا عن تنكر لما سعت الوثيقة نفسها إلى تأكيده منذ بدايتها، وأعني بذلك المساواة. فهي أعلنت أن ما يرد فيها من حقوق هو مدخل لمجتمع الناس فيه سواء، لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل أو عنصر أو جنس أو لغة أو دين.

2- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام 1990

ينص الفصل الثالث والعشرون من هذا الإعلان على أن:

- الولاية أمانة يحرّم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريمًا مؤكدًا ضمانًا للحقوق الأساسية للإنسان.

- لكل إنسان حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقًا لأحكام الشريعة.

يتخلى هذا النص عن استعمال مفاهيم تبدو غامضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مثل مفهوم الأمة والشورى، لكن من دون إشارة واضحة في المقابل إلى الديمقراطية أو إلى إرادة الشعب مصدرًا للسلطات. صيغة هذا الفصل تفترض أن ضمان حقوق الإنسان يندرج في إطار مقاومة الاستبداد كشكل سياسي للحكم. إذ تستمد قيمتها، إذًا، من مستطاعها السياسي في نزع المشروعية عن كل نظام لا يعمل على ضمانها. لكن تبطل مفاعيل هذا التسويغ السياسي لحقوق الإنسان مسبقًا بمقتضى التوصيف الأخلاقي للولاية باعتبارها أمانة، وهو التوصيف الذي من خلاله تتحدد مرجعية السيادة. فالصاحب الأصلي للأمانة، أي المؤتمِن هو الصاحب الأصلي للسيادة. أما الذي يؤدي الأمانة فهو يقوم بذلك بموجب عقد تكليف يكون نافذًا طالما احتكم «لأحكام الشريعة».

حق الاشتراك في إدارة الشأن العام الوارد في الفقرة (ب) يُفهم في هذا السياق. فهو لن ينشئ شكلًا من التعاقد الأفقي الذي ينتهي بتكثيف السيادة بين

يدي الشعب، ومن ثمة تفويضها للحاكم بطريقة تجعل كامل مسار التشريع ينبثق من هذا التعاقد كفعل أولي تأسيسي، وإنما يتم ذلك على أساس منظومة تشريعية موجودة فعلًا، لا تمثّل تحقيقًا بل حدًا لسيادة الشعب. وهذا يعني أيضًا حدًا من الاستقلال السياسي للمواطن.

قد لا يخضع الإقرار بحق المشاركة إذًا للتضييق الذي وضعه أرسطو أو لذلك الذي وضعه الفكر السياسي الغربي الحديث، لكنه، أي الإقرار، يخضع لشكل آخر من التحديد يتحول بموجبه من حق مبرر سياسيًا إلى حق مبرر دينيًا. هذا التحول يعني أيضًا استمرار خلط صفة المواطن بصفة المؤمن. فتذييل المادة 23 بعبارة «وفقًا لأحكام الشريعة»، يجعلنا نفهم أن أساس هذا الحق في إبداء الرأي وفي تقلد الوظائف ليس المساواة في المواطنة، بل التمايز على أساس الدين، على الأقل وفقًا للاجتهادات والتأويلات الغالبة في مسألة شروط الولاية.

3- الميثاق العربي لحقوق الإنسان 2004

يمثل الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 نقلة نوعية في الخطاب الرسمي في شأن حقوق الإنسان. وبمعزل عن الظرفية السياسية التي ساهمت من دون ريب[8] في تشكل النسق التحرري لهذا الخطاب، يقترب مضمونه وعباراته بشكل ملحوظ مما نجده في النصوص العالمية المرجعية في الغرض.

خصص هذا الميثاق المادة 24 لمسألة الحق في المواطنة الديمقراطية ببعديها: المشاركة (الفقرة 1 و2 و4) والمساواة (فقرة 3 و4). وهذا ما أكده أيضًا عبر مواد أخرى (3 و11 مثلًا). ولئن سكت عن مسألة مرجع السيادة فإنه أكد الحاجة إلى ضمان «التعبير الحر عن إرادة المواطن» من دون أن يربط ذلك بأحكام الشريعة. فنحن نلاحظ أن شكل التحديد المتمثل بالشريعة ما عاد قائمًا. هل يعبّر هذا عن نقلة في الموقف من التوترات الموجودة بين بعض القراءات لأحكام الشريعة وبعض القراءات لأحكام حقوق الإنسان؟ وهل يعني ذلك سقوط جميع أشكال التحديد؟ الجواب في الحالين: لا.

---

(8) Ahmed Mahiou, «La Charte arabe des droits de l'homme» <http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/>.

صحيح أن التقييد لا يستند الآن إلى أحكام الشريعة لكن لم يستبعدها بإطلاق، حيث وقعت الاستعاضة عن ذلك بعبارات من قبيل «لا يجوز تقييد ممارسة هذه الحقوق بأي قيود غير القيود المفروضة طبقًا للقانون»، أو «في حدود التشريعات النافذة». الأمر الذي يعني أن الاعتبار السياسي سيطغى على الالتزام القانوني في التعامل مع هذه الوثيقة، أي إن القوى السياسية السائدة فعلًا في البلدان العربية لن تكون ملزمة في نهاية الأمر إلا بتشريعاتها الخاصة ولن تكون هذه الوثيقة أكثر من اعتراف أيديولوجي بحقوق الإنسان. إذ لن تجد الدول الرافضة قيم الديمقراطية انطلاقًا من تأويل معين لأحكام الشريعة نفسها معنية بحقوق المواطنة المضمنة في المادة 24.

اللافت هو الحضور المكثف لصيغ التقييد واقترانها بالمواد الخاصة بالمواطنة والمساواة. إذ هي تجعل التشريعات النافذة والقيود المفروضة طبقًا للقانون سقفًا أعلى لفهم الحقوق المرتبطة بالأقليات (المادة 25) والعمل (المادة 34) والجنسية (المادة 29) وحرية الفكر والمعتقد (المادة 30)، بل حتى التنقل (المادة 26). من الواضح أن جانبًا كبيرًا من هذه الحقوق يثير إحراجًا من منطلق قراءات معينة للشريعة. أفلا يكون قطع هذه الوثيقة مع مفاهيم مركزية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من قبيل «الشورى» ومع التسويغ دينيًا لحقوق الإنسان، رسالة سياسية للخارج أكثر منها توجهًا إلى علمنة ثقافة حقوق الإنسان في الداخل؟

يوجد عاملان ربما يكونان حاسمين في التجديد الذي ظهر عليه الميثاق العربي لحقوق الإنسان. يتعلق الأول بالظرفية السياسية لما بعد حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 وجميع الحوادث المعادية في طبيعتها لثقافة حقوق الإنسان، التي يجد بعضهم تبريرًا لها في السند الديني. هذه الوثيقة هي شكل من الانخراط السياسي ضمن منظومة قانونية دولية، واقتضى هذا الانخراط شيئًا من التنازل عن التبجيل الصريح للخصوصية. يتعلق العامل الثاني بالتطور الداخلي الذي شهده الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع مفكرين مثل محمد عمارة أو محمد سليم العوّا أو حسن الترابي أو راشد الغنوشي أو غيرهم، وحاول أن يضع حدًا على ما يبدو لقراءة للشريعة كانت على قطيعة مع الواقع.

ثالثًا: بين الإعلانات وخلفياتها الفكرية

مراعاة الفواصل الزمنية في صوغ الوثائق الثلاث، إذ امتدت هذه العملية على مدى أكثر من عشرين عامًا، الأمر الذي يجعلنا نقف على مدى التطور الذي شهدته، والذي اتجه أكثر فأكثر إلى قبول الحق في الديمقراطية وقبول شروطه المرتبطة بالمواطنة والسيادة. لكن يبقى هذا التطور محدودًا على الرغم من ذلك بشيء من الارتباك يظهر في الأساس في التردد بين التوجه نحو المواطن كأنموذج للإنسان الكلي المتعالي عن التنوع العقائدي باعتبار الدولة هي دولة لكل مواطنيها، والتوجه نحو المؤمن كأنموذج للإنسان الكلي المتعالي عن التنوع السياسي - القومي والتنوع الإثني والثقافي والعنصري... إلخ.

تبعًا لذلك، لا تقدم هذه المواثيق الآليات الحقوقية الضرورية لمواجهة مشكلة التنوع ومشكلة الأقليات الموجودة في أقطار إسلامية عدة، وتعود في جزء منها إلى الاختلافات الدينية، هذا فضلًا عما تتيحه التقييدات الموجودة في سائر مواد هذه المواثيق من تسويغ لعدم التزام حقوق الإنسان، وهي إذًا لا تقدم سندًا معياريًا كافيًا لمواجهة الاستبداد السياسي حتى في الأقطار التي اعتمدت هذه المواثيق. هذه الأخيرة لا تعبّر إذًا عن وعي بوجود أزمة داخلية ضمن البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية للدول المعنية بها، كما أن إقرارها لا يتنزل في سياق ردة الفعل إزاء وضعيات حيف مجحفة أو على حوادث دموية وإنما هي سعي، إن غضضنا الطرف عن أداتيته السياسية، ليس لنا أن نغفل رهانه على المصالحة بين المنظومة الحقوقية الإسلامية ومنظومة حقوق الإنسان التي تقدم نفسها على أنها عالمية. وهي مصالحة تنحو غالبًا نحو «أسلمة» هذه الحقوق سعيًا إلى إثبات التمايز الجوهري بين الهوية الغربية والهوية العربية الإسلامية[9]. هي مقاومة لتصور معين لحقوق الإنسان وليست مقاومة لأشكال من ممارسة السلطة تنتهك هذه الحقوق. ليس غريبًا، إذًا، أن يجد مسار التطور الذي شهدته هذه المواثيق ومستويات الارتباك التي تتخللها رديفًا في مسار تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، خصوصًا ذلك المرتبط بالحركات

---

(9) Heiner Bielefeldt, "«Western» Versus «Islamic» Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights," *Political Theory*, vol. 28, no. 1 (February 2000), p. 103.

الإسلامية، وفي الارتباك الذي يتخلل هذا الفكر عندما يتعلق الأمر بالحقوق السياسية.

يبدو مصطلح الفكر السياسي الإسلامي المعاصر فضفاضًا بالنظر إلى التنوعات التي تشق هذا الفكر وبالنظر إلى مدلول كلمة «إسلامي» إن كانت تحمل انتماءً فكريًا أو حضاريًا أو سياسيًا. لذلك، سيكون التركيز أكثر على المفكرين الإسلاميين المقربين من - أو الذين يمثلون جزءًا من - الحركات الإسلامية المعاصرة. في هذا السياق، يكون من المشروع الحديثُ عن مسار تطور ضمن الفكر السياسي الإسلامي بالنظر إلى التوجه التوفيقي عند طائفة من المفكرين اجتهد بعضهم في التخلي عن أطروحات مرجعية أساسية. فبالنظر إلى النزعة المحافظة التي نجدها عند المودودي وسيد قطب وعبد القادر عودة، فإن اجتهادات محمد عمارة ومحمد سليم العوا وراشد الغنوشي وحتى فتحي عثمان تبدو أكثر استعدادًا للتفاعل مع قيم حقوق الإنسان والديمقراطية المعاصرة. ويبقى هذا الانفتاح في المقابل محدودًا ومترددًا وواقعًا في مواجهة إشكاليتين اثنتين تفسران ارتباكه في تعاطيه، خصوصًا مع مسألة الحق في الديمقراطية: **الإشكالية الأولى** ذات طابع مفهومي والثانية ذات طابع منهجي.

أولًا: كيف تعامل التوجه التوفيقي مع اختلاف الأشكال الدلالية والإحالات المدلولية للمفاهيم السياسية العملية بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية: المواطنة - السيادة - الديمقراطية؟ هل أن نقل المفهوم من بيئة فكرية إلى أخرى يهدف إلى إعطاء دلالة جديدة للمفهوم قادرة على استيعاب الواقع والسيطرة عليه أم إلى إنتاج واقع جديد يتلاءم مع المدلول الأصلي للمفهوم؟

يبدو أن استعمال هذه المفاهيم أخفق بشكل عام في أن يحقق الهدف الأول ولم ينجح في تحقيق الثاني. إذ على الرغم من التجديد الذي تخلل آراء العوا أو الغنوشي مثلًا في شأن أهل الذمة ومدنية الدولة وحقوق المرأة، لم تفرز ترجمة مفهوم المواطنة ضمن اللغة الجديدة دلالة جديدة فحسب، بل استعادت أشكالًا أخرى من الإقصاء. ما من شك في أن مفهوم المواطنة من حيث هو تعيين لهوية سياسية مفهوم يقوم دائمًا على الممايزة والاستثناء، فحتى في معنى المواطنة الديمقراطية المعاصرة يقع التمييز بين حقوق المواطن، خصوصًا السياسية من جهة، وحقوق

اللاجئ أو الأجنبي أو اللاجئ السياسي من جهة ثانية، فيما يبقى مفهوم المواطنة العالمية مفهومًا مبررًا من الناحية الأخلاقية، لكن من دون أن يتخذ شكلًا قانونيًا. ولا تخضع المواطنة بهذا المعنى إلا لتمييز على أساس الانتماء إلى المجموعة السياسية كمجموعة جامعة، لا على أساس الانتماء إلى المجموعة الدينية كمجموعة فرعية. جعل عدم التلاؤم بين الطابع الديني لبعض الوظائف والطابع السياسي للانتماء إلى المواطنة بعض المفكرين يقع في إقصاء مزدوج من مجال المشاركة والقرار: على أساس الانتماء إلى الدولة وعلى أساس الانتماء إلى الملة[10].

على الرغم من الجهد الذي بذله المفكرون الإسلاميون التوفيقيون في تأكيد الطابع المدني للدولة إلا أنهم لم يحسموا الطابع الديني لبعض وظائفها، وهذا جوهر الارتباك في تعاملهم مع مسألة المواطنة الديمقراطية تحديدًا. فوفقًا لتأكيد محمد سليم العوا مثلًا، وعلى الرغم من نقده استعمال مصطلح أهل الذمة اليوم مع ما يوحي به من استنقاص، فإن «الحق، في تقديره، جواز تولّي القادر منهم (أهل الذمة) الوظائف العامة في الدولة إلا ما كان ذا صبغة دينية كالإمامة ورئاسة الدولة وقيادة الجيوش في الجهاد والولاية على الصدقات ونحوها»[11]. سند المساواة الذي يفترضه مفهوم المواطنة هو المشاركة في الوطن، أي في الوضع القانوني ضمن الدولة. كل إجراء تشريعي ينتهك هذه المساواة لا يمكن وضعه ضمن إطار التصنيف (Classification) بل ضمن إطار التمييز (Discrimination) على عكس ما ذهب إليه الغنوشي[12].

المساواة في المواطنة تصبح مبدأ خاضعًا لعملية فرز مسبق على أساس الانتماء إلى الملة لا على أساس، أو على الأقل، قبل الانتماء إلى الوطن. وهو ما يعطي لمن لا ينتمي إلى الملة ولادة أو اختيارًا لمواطنة «تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام»[13]. تتعارض وجهة النظر هذه جليًا مع ما يقتضيه تعريف المواطنة كمساواة. صحيح، ربما نجد أثرًا لفكرة مواطنة ذات خصوصية

(10) الغنوشي، ص 292: «المواطنة في الدولة تكتسب بتوفر شرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد».

(11) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام: حوار (القاهرة: دار الشروق، 1987)، ص 46.

(12) انظر: الغنوشي، ص 157.

(13) المصدر نفسه، ص 291.

ضمن مطلب الإقرار بالحقوق الثقافية كحقوق جماعية عند بعض الفلاسفة المعاصرين[14]، وذلك كمدخل لحل حقوقي لمشكل التنوع الثقافي والإثني ضمن الدول القومية، لكن هذا المطلب لم يتجه إلى التضييق بل إلى التوسيع من الفرص الفعلية للمشاركة في الشأن العام لجميع المواطنين، خصوصًا منهم أولئك الذين ينتمون إلى الأقليات. تحريك مفهوم المواطنة إلى السياق الإسلامي بهذه الصورة لم ينتج توسيع دائرة المشاركة، وفي الوقت نفسه لم يشكل إطارًا لنقد سياسي أو اجتماعي قادر على مواجهة أزمات فعلية تمر بها دول إسلامية في علاقة بمسألة الأقليات. أكثر من ذلك، إنه أفرغ فكرة الأمة مصدرًا للسلطات من مضمونها المعياري، ونعني به الوظيفة التشريعية للشعب في المجال السياسي.

سقف المشاركة القائمة على المساواة لا يعتبر محدودًا نتيجة الإبقاء على الخاصية الإقصائية لمفهوم المواطنة فحسب، بل أيضًا نتيجة الخلط بين المستوى الأنطولوجي والمستوى السياسي الذي طرح فيه مفهوم الحاكمية. وفي هذا الإطار، فإن تحليلات محمد عمارة وإن لم يفصل بين الخلفية السياسية - القانونية لفكرة المشاركة المواطنية في الشأن السياسي، والخلفية الإتيقية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[15]، في مسألة الحاكمية، تبدو رائدة بالنظر إلى التمييز الذي أقامه بين استعمال لفظ الحاكمية في مجال القضاء وفي مجال طبيعة الوجود والخلق من جهة، واستعماله في المجال السياسي للدلالة على لفظ السيادة[16].

مشكل سيادة الشعب مشكل سياسي في الأساس ولا يطرح إلا في علاقة بالفعل السياسي للمواطن ضمن الدولة. لذلك يرتكز على مبدأ الاستقلال السياسي للمواطن الذي يتحرر من الخضوع للوصاية الخارجية في عملية التشريع وهي آلية ضرورية لمواجهة الاستبداد القائم على سيادة الأمير. فالقضية لا تتعلق

(14) Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle: Une Théorie libérale du droit des minorités*, Trad. de l'anglais par Patrick Savidan, Textes à l'appui. Politique et sociétés (Paris: Éd. la Découverte, 2001), p. 57 sqq.

(15) انظر: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة؛ 89 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985)، ص 73 وما يليها.

(16) انظر: محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 35 وما يليها.

بمنزلة الإنسان في الوجود بل بمسؤولية المواطن في اختيار نظام التشريع الملائم بالنسبة إليه.

ثانيًا: ما مدى استفادة الفكر السياسي الإسلامي من البحوث العلمية في مجال العلوم الاجتماعية لفهم الأزمات الحقيقية والواقعية للمجتمعات العربية والإسلامية؟

الطابع الغالب على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، خصوصًا منه المرتبط بالحركات الإسلامية هو تمييز أنموذج الدولة الديمقراطية العلمانية من أنموذج الدولة الإسلامية، وهو تمييز يضرب صفحًا عن أمرين غاية في الأهمية.

الأمر الأول، مسار تطور النظام السياسي بعد سقوط الخلافة والتغيرات البنيوية التي مست المجتمعات العربية والإسلامية، سواء على صعيد العلاقات الاقتصادية التي باتت معقدة ومركبة أم بالنظر إلى البنى الاجتماعية وإلى ملامح الشخصية القاعدية ضمن هذه المجتمعات. يشكل هذا كله المعيش الجديد للإنسان ضمن المجتمعات الإسلامية ولا يستطيع أي بناء نظري لا يمتلك أدوات تحليل هذا المعيش وتشخيص أمراضه وأزماته أن يجترح له حلولًا.

أما **الأمر الثاني** فهو أن فلسفة حقوق الإنسان والمواطنة لا يمكن أن تطرح بمعزل عن التجارب المعيشة للظلم والحيف التي تولّد حاجة بالوعي إلى ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان. فالقضية التي ينبغي أن تحظى بالأولوية عند المفكر السياسي ليست التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان التي تزعم الكونية، لأن هذا الأمر، من جهة، لا يساعد في إبراز الطابع الكوني للإضافات التي تقدمها الثقافة الإسلامية في عمومها ولأن، من جهة ثانية، منتهى هذا المسعى لن يكون أكثر من عملية توفيق بين منظومتين من القيم والمفاهيم بواسطة عزل كل منهما عن سياقها التاريخي وبواسطة إهمال التنوع الداخلي المكون لكل واحدة منهما. القضية التي ينبغي أن تحظى بالأولوية، ولعل هذا ما أظهرته الثورات العربية، هو الحاجة إلى اقتلاع وضعيات ضيم وحيف فعلية ومعيشة. لذلك فإن مضمون الحق والحجج التي تسوغ له، ينبغي أن يستخلص من هذه التجارب المعيشة نفسها وبنظام الأولويات الذي تمليه هذه التجارب، مع الوعي في الوقت عينه أن الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية يتقاسم هذه التجارب مع أفراد آخرين في حضارات أخرى.

مثل أي مقاربة فكرية أخرى، ربما يكون الفكر السياسي الإسلامي أكثر نجاعة إذا فكر في الأدوات العملية لمواجهة تجارب اللاعدالة منه إذا انصرف إلى وضع بناءات نظرية لمسألة حقوق الإنسان وأصولها الفقهية. ففضيلة الفكر السياسي اليوم هي أن يناضل من أجل أن يكون المسلم مواطنًا أكثر من أن يدعو المواطن ليكون مسلمًا استكمالًا لمواطنيته. من المؤكد إذًا أن أي تجديد ضمن الفكر السياسي الإسلامي لن يكفيه تحديث الشريعة على النحو الذي دعا إليه عبد الله النعيم(17) وآخرون، وإنما عليه تحديث أدواته المنهجية في تفكيك الواقع وفي فهم الأزمات العميقة الملازمة للبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وفقًا لمقتضيات الدراسة العلمية.

خاتمة: من أجل قراءة مثاقفية لحقوق الإنسان

نتيجتان أساسيتان يمكن استخلاصهما: **الأولى**، هي أن أهم الإعلانات العربية والإسلامية في شأن حقوق الإنسان لم تتمكن من أن ترسخ بوضوح ومن دون قيود الحقوق السياسية للمواطن، **والثانية** أن هذا القصور يعكس نقائص جوهرية في جزء كبير من الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ترتبط هذه النقائص من جهة بمحدودية الاستفادة من ترجمة مفاهيم المواطنة والسيادة والديمقراطية وغيرها إلى السياق العربي الإسلامي، ومن جهة ثانية بمحدودية توظيف الأدوات والمناهج العلمية لتحليل المعيش الاجتماعي والسياسي والاقتصادي تشخيصًا للأزمات وتوصيفًا للحلول، في عصر لم تعد فيه مباحث الفلسفة السياسية معزولة عن مباحث العلوم الاجتماعية بكل تخصصاتها.

على صعيد سياسي، لن تكون الحركات الإسلامية الحاكمة بعد الثورات العربية قادرة على مواجهة مشكلات الواقع بما يلائمها من أدوات ولن تكون قادرة على المضي بعيدًا في ترسيخ أبعاد المواطنة الديمقراطية. على صعيد ثقافي وفكري، لن يكون الفكر السياسي الإسلامي التوفيقي قادرًا على المساهمة في قراءة مثاقفية لحقوق الإنسان كجزء من قيم إنسانية قابلة أن تكون كونية.

---

(17) Abdullahi A. An-Na'im, «Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism,» *Human Rights Quarterly*, vol. 9, no. 1 (February 1987), p. 14.

القراءة المثاقفية هي مقاربة تؤمن بأن حقوق الإنسان هي قيم يمكن تسويغها على نحو يؤكد كونيتها لكن ترفض وجود أنموذج واحد لفهم هذه القيم وتأويلها، وتعتبر أن حوارًا متواصلًا بين الثقافات وداخل كل ثقافة بين مكوِّناتها المختلفة هو مسار ضروري لبناء ما يمكن أن يعترف به بشكل متبادل على أنه كوني. لذلك فهي تسلّم بأن:

- الانفتاح التأويلي (الهرمينوطيقي) في فهم القيم له أن يؤمـن عملية الانتقال من الصلاحية الكونية إلى الصلاحية المحلية لحقوق الإنسان. هذا يقتضي توافر الشروط الدنيا لمسارات نقاش ديمقراطي تطرح فيها بصورة متواصلة ومتكررة قضايا حقوق الإنسان، ومع كل طرح جديد يمكن أن يولد معنى جديد هو ما تسميه بن حبيب «التكررات الديمقراطية (Democratic Iterations)»[18].

- التصور الجوهراني للهوية هو العدو الحقيقي لكونية حقوق الإنسان. هذا التصور الجوهراني للهوية ليس خاصًا بثقافة معينة بل موجود داخل كل ثقافة. لكن رفض هذا التصور لا يعني الوقوع في تصور جوهراني للكوني، لأن الكوني أيضًا هو بناء يشيد عبر التفاعل بين الثقافات. لذلك فالكوني يتحدد كمسار تفاعلي يأبى إسقاط نماذج جاهزة على سياقات مخصوصة.

الفكر السياسي الإسلامي الذي يريد أن يضع تصورًا لحقوق الإنسان في مواجهة تصور آخر بدلًا من أن يضعه في مواجهة وضعيات انتهاك حقوق الإنسان، لن يُسمح له أن يضيف شيئًا مهمًا إلى الفكر الإنساني في هذا المجال. كما سيكون مهمًا وميمونًا إبراز البعد الكوني لقيم أنتجتها الحضارة الإسلامية ومن ثمة تسويغها والدفاع عنها عقلانيًا في إطار اللغة المشتركة مع الآخر المختلف. فلن تكون المزية كبرى إذا كان الجهد منصبًّا على العثور عن أصول إسلامية لقيم تقدم اليوم على أنها كونية. إن الرهان الأهم هو التسويغ العقلاني لقيم هي من صميم الإسلام دينًا وحضارة تتم المشاركة بواسطتها في بناء الكوني.

---

(18) Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, With Commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka; Edited and Introduced by Robert Post, Berkeley Tanner Lectures (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 47 sqq.

المراجع

1- العربية

كتب

أرسطو. السياسات. نقله من الأصل اليوناني أوغسطينس بربارة البولسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957.

عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985. (عالم المعرفة؛ 89)

______. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. القاهرة: دار الشروق، 1988.

العوا، محمد سليم. الأقباط والإسلام: حوار. القاهرة: دار الشروق، 1987.

الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

2- الأجنبية

Books

Benhabib, Seyla. *Another Cosmopolitanism.* With Commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka. Edited and Introduced by Robert Post. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Berkeley Tanner Lectures)

Constant, Benjamin. *Political Writings.* Translated and Edited by Biancamaria Fontana. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel.* [Paris] : Fayard, 1987. 2 vols. (L'Espace du politique)

vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste.* Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel.

Kymlicka, Will. *La Citoyenneté multiculturelle: Une Théorie libérale du droit des minorités*. Trad. de l'anglais par Patrick Savidan. Paris: Éd. la Découverte, 2001. (Textes à l'appui. Politique et sociétés)

Philonenko, Alexis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. 2ème ed. Paris: J. Vrin, 1976. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Sypnowich, Christine (ed.). *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen*. New York: Oxford University Press, 2006.

Periodicals

An-Na'im, Abdullahi A. «Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism.» *Human Rights Quarterly*: vol. 9, no. 1, February 1987.

Bielefeldt, Heiner. ««Western» Versus «Islamic» Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights.» *Political Theory*: vol. 28, no. 1, February 2000.

الفصل الثالث

مكانة العامة في التفكير الديني
نقد الرؤية الفقهية التقليدية للسلطة
والاجتماع السياسي

توفيق السيف

أوجد «الربيع العربي» مجتمعًا سياسيًا مفتوحًا وتعدديًا، وأشرع الباب أمام بروز قوى سياسية، إسلامية وقومية وليبرالية وغيرها. لا يمكن لأي من هذه القوى التباهي بتجربة سابقة، فقديمها ولد في ظل نظام سياسي أحادي أو غير ديمقراطي، الأمر الذي حصر ممارسة السياسة في الدعاية والبناء الحزبي، لا في التنافس السياسي الجدي.

لهذا السبب تعاني المجموعات السياسية كلها، الإسلامية وغيرها، عيوبًا متماثلة. ربما تختلف الجماعات الإسلامية عن غيرها في اللغة السياسية أو في ديناميات التعبئة والتواصل، لكن في ما يتعلق بالتنافس السياسي في مجتمع تعددي، جميعها متأثرة بخلفيتها الاجتماعية أو السياسية القديمة.

ينفرد الإسلاميون ببعض الإشكالات الأساسية، وأبرزها اضطرارهم الأيديولوجي إلى تراث غير متوائم مع مبادئ الدولة الحديثة. ليس من الصعب - نظريًا - تقليد الكلام السياسي الحديث واستعمال مصطلحاته، كما فعل التيار المحافظ في إيران والإخوان في مصر والسلفيون في الكويت مثلًا. لكن هذا يبقى مجرد قشرة فوقية. تظهر المفارقات حين يخاطب قادة الجماعات أنصارهم، خصوصًا حين ينزلقون إلى صراع مع منافسيهم. في مثل هذه الحالات يضطر الزعماء إلى استعمال المفاهيم الأكثر تأثيرًا في الأنصار والأكثر قدرة على تعبئتهم، أي لغة التراث المرتبطة بخطاب متباين مع خطاب الدولة المدنية والديمقراطية.

العناصر الرئيسة في الخطاب السياسي الديمقراطي والدولة المدنية، ليس لها نظير في التراث الديني. وبعضها مطروح فيه على نحو يتعارض جوهريًا مع فلسفة النظام الديمقراطي. لاحظ شبستري أن دستور الجمهورية الإسلامية قدم عددًا من المفاهيم غير المألوفة في الفكر الديني، مثل مفهوم الشعب، مبدأ المواطنة، سيادة الأمة، الحريات العامة، الفصل بين السلطات... إلخ. وهو يرى أن تأييد الفقهاء لهذه المفاهيم يمثل سابقة مهمة[1].

(1) محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قراءت رسمى از دين (تهران: [د. ن.]، 2000)، ص 186.

استخدام لغة متوائمة مع مبادئ الديمقراطية والدولة الحديثة من الحركة الإسلامية أو غيرها، لا يصنع خطابًا ديمقراطيًا. **الخطاب** (Discourse) السياسي مفهوم مختلف عن **الخطابة** السياسية. وتكمن صدقيته في قيامه على أرضية فلسفية تسمح بتوليد رؤية سياسية، تتعدد عناصرها وأبعادها، وربما تتنوع مفرداتها اللغوية، لكنها ستكون - في نهاية المطاف - منسجمة ومتوائمة، نظرًا إلى صدورها عن أصل فلسفي واحد.

تجادل هذه الدراسة أن التفكير السياسي السائد بين الإسلاميين ومعظم القوى السياسية العربية، يقوم على أرضية فلسفية متعارضة مع الديمقراطية. كي تتحول هذه القوى إلى محركات للتحول الديمقراطي، فإنها في حاجة إلى التخلي عن المصادر الثقافية والتقاليد الفلسفية التي استُعملت كتبرير للاستبداد، تحت اللافتة الدينية أو القومية أو الاشتراكية أو غيرها. النظام الديمقراطي كما نعرفه في الدول الصناعية، مثل نقيضه، النظام الاستبدادي الذي عرفناه في معظم الدول العربية، ينتمي كل منهما إلى أرضية فلسفية توفر مبررات مقنعة لمن أراد الاقتناع بهذا النظام أو ذاك. اختيار أي من النظامين يستوجب العودة إلى الأرضية الفلسفية التي بني عليها.

تبدأ الدراسة بعرض أبرز المكونات القيمية للأنموذج السياسي الديمقراطي. ثم تعرض الأرضية الفلسفية التي ينتمي إليها الخطاب الديمقراطي، ونظيره السائد بين الإسلاميين التقليديين. ثم تعرض انعكاسات التفارق بين الاتجاهين على ثلاث من أبرز قضايا الاجتماع السياسي، وهي مضمون الرابطة الاجتماعية وغرض الدولة، المواطنة، ومبدأ تفويض السلطة. الغرض من مناقشة هذه العناصر، هو الكشف عن المصدر العميق للتفارق بين الخطابين، الديمقراطي والتقليدي. معظم الأمثلة الواردة في الدراسة مستمد من التراث الشيعي القديم والمعاصر، ولا سيما في إطار التجربة الإيرانية، لأن الكاتب أكثر اطلاعًا عليه، وأقدر على تحديد خلفية الأقوال والأمثلة، وإطارها الموضوعي وقيمتها العلمية، حيثما وردت.

يعتقد الكاتب أن لا جدوى من مطالبة الفقهاء بتطوير نظرية سياسية دينية. لأنها خارج الإطار الموضوعي لعلم الفقه، ولأن الموضوع ليس بين انشغالات المجامع الفقهية. ويدعو بدلًا من ذلك إلى مشاركة جميع الناس في تطوير الفكرة

الدينية، خصوصًا المنظور السياسي الذي يحقق الجمع الملائم بين القيم الدينية العليا وحاجات عصرهم. ويعرض في ختام الدراسة أمثلة تكشف عن توافر إمكان التوصل إلى رؤية جديدة، حتى من جانب الفقهاء، شرط تحررهم من قيود الفقه القديم ومنظوراته.

أولًا: الأنموذج الديمقراطي المعاصر

يقوم الأنموذج الديمقراطي في السياسة على منظومة من المبادئ والقيم، من أبرزها حاكمية الشعب وفوقيته على الدولة، وكون رضاه المعبر عنه بصورة نظامية مصدرًا وحيدًا لشرعية السلطة وسياساتها. ومنها الفصل بين السلطات، والرقابة المتبادلة بينها، بما يحول دون تمركز مصادر القوة في مجموعة صغيرة من الأشخاص. ومن مبادئ النظام الديمقراطي أصالة الحريات العامة وحقوق المواطنين بالقياس على كل مصلحة أخرى، وكون حمايتها وضمانها أبرز واجبات الدولة. ومن تلك الحقوق تساوي الجميع أمام القانون، وحق كل مواطن في تولي المناصب السيادية والسياسية.

تقوم الديمقراطية على الإقرار بالتعدد والتنوع في المصالح والعلائق، بصفتها واقعًا موجودًا. وهذا أول مستلزمات العدالة. الأساس في حاكمية الشعب هو احترام مفهوم الشعب، والشعب هو هؤلاء الأفراد والمجموعات المنوعة المشارب والانتماءات والهويات، وليس شيئًا آخر. قبول التنوع يعني بالضرورة ضمان القانون حرية التعبير والاعتقاد والتمثيل السياسي لمختلف الناس، حيث يصبح احترام المختلف أساسًا للتعايش بين الأفراد والمجموعات، وبينهم وبين الحكومة. مفهوم الدولة هذا يفترض سلفًا أنها غير مسؤولة عن آخرة الناس، فهي في المقام الأول جهاز لإدارة المصالح العامة الدنيوية. الشأن الديني، شأنٌ أهلي متروك للناس، وليس للدولة التدخل في تقرير ما هو صواب في الدين وما هو خطأ.

على مستوى القرار فهو للأكثرية، شرط ضمان حقوق الأقلية، عند تجسيد المطالب العامة وعند تقنينها، إن قيمة رأي الأكثرية لا تنفصل عن حقيقة كونها موقتة، لا يجوز لها التوسل بقوى السلطة أو غيرها لسد أبواب المنافسة السياسية، وحرمان الآخر من فرص الوصول إلى السلطة.

هذه القيم والمبادئ التي تشكل أبرز عناصر النظام الديمقراطي، ليست مجرد آليات عمل مستقل بعضها عن بعض، كما رأى بعض الإسلاميين المعاصرين، بل هي منظومة متناغمة تقوم على أرضية فلسفية مختلفة جوهريًا عن تلك التي وصلتنا من أسلافنا السابقين. تطورت مبادئ النظام الديمقراطي بعدما تخلى المفكرون الأوروبيون عن الفلسفة السياسية القديمة. واعتقد أننا لن نستطيع تطوير نظرية سياسية مماثلة، ما لم نبدأ بنقد هذا الأساس الفلسفي الذي قام عليه حتى الآن تفكيرنا الديني في السياسة.

ثانيًا: طبيعة الاجتماع السياسي وأغراضه

تبدأ المسألة كلها في المقاربة الفلسفية الأولية لطبيعة الاجتماع السياسي وأغراضه، وقيمة العناصر التي يتألف منها. بحسب ماديسون، فإن أي نظرية في الوجود السياسي للإنسان هي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، نظرية عن طبيعة الإنسان ذاته، وعن حقيقة الرابطة التي تجمعه إلى أعضاء المجتمع الآخرين[2]. كانت هذه المسألة موضوعًا لجدل فلسفي قديم، لا يزال قائمًا حتى اليوم، حيث يمكن تمييز تيارين عريضين في معالجة المسألة:

- تيار يتسم بالتشاؤم إزاء الطبيعة الإنسانية. ويرى أن الغرائز (الأنا السفلى) أكثر تأثيرًا في سلوك الفرد، وأن الحياة الاجتماعية هي الظرف الطبيعي الذي يكشف عن هذه الميول. أصل المشكلة يكمن - بحسب أرسطو - في فساد طبيعة الإنسان[3]. أحوال الندرة وتعارضات المصالح بين أعضاء الجماعة، تؤدي إلى إفساد المجتمع، ما لم ينظم نفسه على نحو يكفل المصلحة الجمعية، ولو على حساب المصالح الفردية. بعبارة أخرى، يركز هذا التيار على قيمة الجماعة ويضع مصالحها وهويتها في المرتبة الأولى، ويتعامل مع وجود الفرد ودوره وحقوقه كموضوع فرعي، يعرف وفقًا لما تتيحه الجماعة له وما تحظره عليه. كما يعتبرها مشروطة بأداء الفرد لواجباته تجاه الجماعة. ويضم هذا التيار عددًا كبيرًا من

---

(2) G. B. Madison, *The Logic of Liberty*, Contributions in Philosophy; no. 30 (Westport, CT: Greenwood Press, 1986), The Introduction.

(3) المصدر نفسه، ص 205.

النظريات القديمة والشمولية، وبينها نظريات دينية إسلامية ومسيحية، وماركسية. نظريات المدينة الفاضلة (Utopia) هي إحدى التمثيلات البارزة لهذا الاتجاه.

- تيار يتسم بالتفاؤل إزاء طبيعة الإنسان. ويرى أن القابليات الذهنية والنفسية للإنسان، قدرته على كشف الحسن والسيئ وتحديدهما، وقدرته على التواصل والمناقشة تجعله أميل إلى الخير، بمعنى اعتماد الخيارات المتسقة مع ما تعارف عليه العقلاء[4]. يميل هذا التيار إلى التركيز على قيمة الفرد ودوره كمؤسس للرابطة الاجتماعية. ويعتبر قبول الأفراد لها مبررًا أساسًا لوجودها. ومن هنا فهو يدعو إلى تقييد سلطة المجتمع والدولة على الفرد، وحصرها في الضرورات. في هذا السياق يعتبر قيام الفرد بواجباته تجاه الجماعة، مشروطًا بحصوله على حقوقه الطبيعية والمدنية. يضم هذا التيار بشكل رئيس نظريات حديثة متأثرة بالفلسفة الليبرالية.

ترتب عن التفارق بين المقاربتين اختلاف في الرؤية لمكونات الاجتماع السياسي، الفرد، المجتمع، الدولة، والعلاقة بين الأطراف الثلاثة:

1- الرابطة الاجتماعية وغرض الدولة

أ- الاتجاه القديم: أولوية الجماعة

قدّم أرسطو (384-322 ق.م)، ما أظنه أدق تصوير للرابطة الاجتماعية في المقاربة القديمة. في إطار نظريته المعروفة بنظرية النظام (Theory of Design)[5]، قرر الفيلسوف اليوناني أن لكل شيء في الكون غاية، وأن مسيره نحوها هو الذي يحدد قيمته. غاية الحياة الإنسانية هي تحقيق السعادة. السعادة الحقيقية عنده ليست ظرفًا سيكولوجيًا يتمثل برضا الفرد عن نفسه، كما رأى الفلاسفة المعاصرون، بل هي مرحلة من مراحل تطور الوجود الإنساني، أجلى

(4) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 207.

(5) للمزيد، انظر: John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, With a Foreword by John A. Wheeler, Oxford Paperbacks (Oxford; New York: Oxford University Press, 1988), p. 28.

سماتها نجاح الفرد في كسب الفضائل مثل المنطق ومثل العقل الذي يمكنه من تشخيص الحسن والقبيح.

الحسن والقبيح قيمتان موضوعيتان ثابتتان، يرسخهما المجتمع الفاضل وينقلهما إلى أعضائه جيلًا بعد جيل. من هنا اعتبر الفرد صنيعة مجتمعه. كفاءة الفرد وفضائله لا تتبلور ولا تنمو، إلا إذا عاش في مجتمع سياسي أو مدينة يحكمها قانون (polis). الإنسان - بحسب أرسطو - حيوان سياسي، أي مدني، لا يدرك حقيقة وجوده إلا وسط الجماعة[6]. جوهر إنسانيته يتجلى حين يكون عضوًا فاعلًا فيها. ولهذا اعتبر الجماعة حاجة حيوية لإنسانية الفرد وكماله. الفرد محتاج إلى الجماعة لأنه محتاج إلى اكتساب الفضائل التي توصله إلى الكمال وتحقق سعادته، أي غرض وجوده.

لم أطلع على مناقشات لهذه الرؤية في كتابات الإسلاميين. ويبدو أن كثيرين منهم يتعاملون معها كمقدمة مقبولة لعدد من مقارباتهم الأخرى المتعلقة بالدولة والمجتمع. حاول محمد جواد لاريجاني، المفكر الإيراني المعاصر، تقديم رؤية بديلة تختلف في تصوير الرابطة الاجتماعية، لكنها تنتهي إلى مستخلصات أرسطو نفسها.

يعتقد لاريجاني أن العنصر المؤسس للرابطة الاجتماعية هو ما يصفه بالعقلانية الجمعية، المرتبطة بالحاجات المشتركة لأعضاء الجماعة. ويعرّف المجتمع السياسي كمنظومة عمل، غرضها تنظيم الجهد المشترك لإنجاز المصالح العامة التي جرى تعريفها سلفًا في ضوء العقلانية المشتركة، أي الدين في حالة المجتمعات المسلمة[7]. ويقترب هذا التحليل نوعًا ما من تحليل جون لوك لمجتمع ما قبل الدولة[8].

---

(6) Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford Aristotle Studies (Oxford: Clarendon Press, 2005), p. 71.

(7) محمد جواد لاريجاني، نقد ديناري ومدرنيسم، ط 2 (تهران: اطلاعات، 1997)، ص 192.

(8) انظر: John Locke, *The Second Treatise of Civil Government* (1690), chap. II. «Of the State of Nature,» Retrieved from: <http://www.constitution.org/jl/2ndtr02.htm>.

تقدّم سومرز حجّة مماثلة تعزّز بها نظريتها عن المجتمع المدني، مسلطة الضوء على فكرة لوك عن المجتمع ماقبل السياسي، خصوصًا قدرته على أن يكون مجتمعًا منظمًا ومتناسقًا وناشطًا، مستقلًا =

مثل أرسطو، رأى لاريجاني أن الفرد ليس شريكًا في خلق النظام الاجتماعي أو الهوية المستمدة منه، حيث وجد نفسه في إطاره قبل أن يعي ذاته الخاصة، أو انضم إليه مدفوعًا بحاجاته الحيوية التي لا يستطيع إنجازها بمفرده(9). الرسالة الضمنية لهذه الرؤية هي أن حقوق الأفراد ليست طبيعية، مستحقة بالولادة، كما رأى روسو وأتباعه، بل هي ثمرة تكييف اجتماعي يحدد ما هو حق وما هو واجب. وبناء عليه، فإن تلك الحقوق مشروطة ومعرفة وفقًا لمعايير العقيدة الاجتماعية، حيث «تكتسب أفعال الإنسان معناها بعدما يعرف الفاعل نفسه وعلاقته مع العالم المحيط». بعبارة أخرى لا يتمتع الفرد بهوية مستقلة عن هوية الجماعة، ومصالحه الخاصة ليست من موضوعات عمل النظام السياسي. الدولة في حقيقة الأمر لا تمثل مصالح المواطنين الأفراد، كما في الرؤية الليبرالية، بل المصلحة العامة للمجتمع، وهي وحدة غير قابلة للقسمة(10).

يعتقد فرزين وحدت أن المفكرين الإسلاميين يخشون الحديث عن هوية فردية مستقلة، وأن إصرارهم على هوية مستمدة من الجماعة يكشف عن تردد في تحديد علاقة الذات بالدين (من يصنع الآخر؟ وهل يختار الفرد دينه؟ وهل يبقى متحكمًا في خياره بعد ذلك أم لا؟). يظهر ذلك التردد غالبًا حين يركزون على أن قيمة الإنسان مستمدة من خلافته لله وليس كذات مستقلة. كان هذا واضحًا في الخطاب الإسلامي خلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ويشير وحدت خصوصًا إلى الأعمال الفكرية لعلي شريعتي، آية الله الخميني، ومرتضى مطهري، التي لم تنكر الذاتية الإنسانية (Subjectivity)، لكنها لا تتعامل معها كموجود مستقل قائم بذاته، بل نظرت إليها دائمًا ككائن مشروط بالحقيقة الإلهية، وهذا ما يتجلى في حديث الثلاثة عن المجتمع التوحيدي(11).

= عن الدولة الإدارية. Margaret R. Somers, «Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere,» *Sociological Theory*, vol. 13, no. 3 (November 1995), p. 249.

(9) محمد جواد لاريجاني، «اسلام، دولت قديم وجديد،» حكومت اسلامي، العدد 16 (صيف 2000)، ن. إ.: <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/016/03.pdf>.

(10) لاريجاني، نقد ديندارى، ص 141-142.

(11) Farzin Vahdat, «Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 35, no. 4 (November 2003), pp. 602-603.

يعرّف الخطاب الديني التقليدي أفعال الإنسان رجوعًا إلى معايير مادية ومعنوية في الوقت عينه[12]. وإن المضمون المعنوي للفعل ليس متروكًا لتقويم الفرد، لأن القيم مستمدة من الدين، والاعتبارات الدينية قد تتجاوز إدراكات الأفراد. يجادل لاريجاني في أن العقيدة المشتركة هي أرضية الهوية الجمعية، ومعاييرها تحدد هل الفعل حسن أم قبيح، كما تحدد منظومة الحقوق والواجبات الضرورية لتسيير النظام الاجتماعي[13]. الإنسان - طبقًا لرأي مصباح يزدي - لا يتمتع بكفاءة ذاتية تمكّنه من إدراك جميع حاجاته، ولا سيما تلك التي يتوقف إدراكها على توافر طاقات فكرية وسيكولوجية، تتجاوز ما يتوافر عادة للأفراد[14].

من ناحية أخرى يعتقد لاريجاني أن فكرة «الحقوق الطبيعية»، وهي الأساس الفلسفي لمبدأ حقوق الإنسان المعاصر، قاصرة عن استيعاب أهمية المشاركة الشعبية في الشأن العام[15]. ويرى أن مفهوم «التكليف» أنسب فلسفيًا للرابطة الاجتماعية، لأن المشاركة مسؤولية مستمرة لا تنحصر في زمن دون آخر[16]. الرسالة الضمنية لهذه الرؤية، هي أن القضية المهمة في علاقة الفرد بالمجتمع ليست حقوقه الشخصية والمدنية، بل واجباته تجاه المجتمع السياسي.

تبعًا لهذا المفهوم، ارتأى قدامى الإسلاميين أن قيام السلطة ضروري لسد عجز الناس عن الاجتماع الطبيعي، وحاجتهم بالتالي إلى ولي/ حاكم يمنعهم من التظالم. الإنسان، بحسب تقرير الطباطبائي «مادي مركب من القوى الغضبية والشهوية، والدار دار تزاحم، محدودة الجهات [...] فلا تخلو من الفساد وسفك الدماء»[17]. وبحسب العلامة الحلي فإن «الغالب على أكثر الناس القـوة الشهوية

---

(12) محمد جواد لاريجاني، «حديث في ندوة «اسلام ودموكراسى»،» معرفت، العدد 12 (ربيع 1995)، ن. إ. <http://lib.eshia.ir/46225/1/3>.

(13) محمد جواد لاريجاني، «حكومت اسلامى ومرزهاي سياسي،» حكومت اسلامى، العدد 2 (شتاء 1996)، ن. إ.: <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/002/04.pdf>.

(14) مصباح يزدي، نظريه سياسي اسلام (قم: [د. ن.]، 2001)، ص 150.

(15) لاريجاني، نقد ديناري، ص 192.

(16) المصدر نفسه، ص 69.

(17) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط 3، 29 ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1973)، ج 1، ص 116.

والغضبية والوهمية، بحيث يستبيح كثير من الجهال، لذلك، اختلال نظام النوع الإنساني»[18]. ولهذا السبب توجب - بحسب رأي الكلبايكاني - أن يكون للمجتمع «زعيم ورئيس وقيم وحاكم، وإن لم يكن نبيًا أو وصيًا»[19].

هذه الرؤية المتشائمة إزاء الطبيعة البشرية تكشف عن واحد من تأثيرات الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي القديم. وتجدها عند الفقهاء وعند الفلاسفة، مثل أبي نصر الفارابي (ت 339 هـ/ 950م) الذي يندد بالمدن الحرة التي وجد أهلها متساوين، «سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلًا. ويكون أهلها أحرارًا يعملون ما شاؤوا. [...] حينئذ يكون الجمهور مسلطين على الرؤساء، وتكون جميع الهمم والأغراض الجاهلية من هذه المدينة على أتم ما يكون وأكثر»[20]. ويظهر في هذا التنظير أثر فلسفة أرسطو الذي رأى أنه «لا ينبغي منح الحرية المطلقة لأي رجل، لأنه لن يكون ثمة لجام للشيطان الكامن في نفسه»[21]. لا يطيع الناس القانون - بحسب أفلاطون - لأن فطرتهم طيبة، بل لعجزهم عن المخالفة أو خوفهم من العقاب[22]. الطريف أن الفارابي يشير لاحقًا إلى أن المدن الحرة أكثر قابلية للنمو والعمران، وهي أكثر جاذبية للسكان من الأصناف والمشارب المختلفة، لكنه لم ير في هذا ميزة تثير الاهتمام، قياسًا على ما ظنه حرية تقود إلى الفوضى ومساواة تهدم التراتب الاجتماعي.

فحوى هذه التقريرات أن الفساد ناتج ضروري للاجتماع الإنساني، بسبب

---

(18) جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي، الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (الكويت: مكتبة الألفين، 1985)، ص 26، ونصير الدين محمد بن محمد الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، تحقيق لجنة التحقيق بجمعية منتدى النشر بالنجف، ط 2 (بيروت: دار الأضواء، 1986)، ص 183.

(19) أحمد الصابري، الهداية إلى من له الولاية، تقرير بحث آية الله الكلبايكاني (قم: المطبعة العلمية، [1963])، ص 39.

(20) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 99.

(21) Aristotle, *Politics*, Translated by Benjamin Jowett, Book Six, Part IV, Electronic Edition: <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.1.one.html>.

(22) Plato, *The Republic. The Statesman of Plato*, Translated by Henry Davis and George Burges (London: M. Walter Dunne, 1901), p. 65.

فساد في طبيعة الأصل الذي تكوّن منه الاجتماع، أي الإنسان الفرد، أو على الأقل لعجزه عن الاجتماع الكامل. فحينئذ لا بد من قيِّم عليه يحد من تصرفاته، ويلزمه بخصوص ما هو صالح. هذا يعني أن الدولة مكلفة بهداية الناس وتقويم أخلاقهم. نعرف طبعًا أن مسؤولية كهذه مشروطة بتوافر «أيديولوجيا رسمية» تعرف ما هو حسن وما هو قبيح من الأفعال، وتشكل أرضية فلسفية للقوانين والسياسات التي تتبعها أجهزة الدولة في تعاملها مع الناس.

نظرية التفويض الإلهي للملوك هي - على الأرجح - أبرز النماذج تمثيلًا لهذه الرؤية. وهي تنسب إلى القس الكاثوليكي البارز القديس أغسطينوس (354-430م) الذي قرر أن فساد الطبع الإنساني عائد إلى ما وصفه بالإثم الأصلي الذي أنزل أبانا آدم إلى الأرض، الأمر الذي يبرر قيام سلطة قادرة على إقامة الفضيلة، ومنع الآثمين من الاستغراق في خطاياهم. من هنا اعتبر الدولة مؤسسة دينية تستمد سلطتها من الله. واعتمد أغسطينوس على آراء أفلاطون الفيلسوف اليوناني، وسيسيرو القانوني الروماني. ويعد كتابه الشهير مدينة الله أول تصوير متكامل للنظرية السياسية الكاثوليكية[23]. ونرى تمثيلًا لهذه النظرية - سطحيًا نوعًا ما - عند محمد باقر المجلسي (1037-1110هـ)، شيخ الإسلام في العهد الصفوي الذي اعتبر وجود الملك نوعًا من اللطف الرباني، كما اعتبر التزام الناس طاعته نوعًا من التعبير عن الشكر لله على نعمه[24].

ب- الاتجاه الجديد: مجتمع تعاقدي

مع نهوض «العلم الجديد» في أوروبا خلال القرن السابع عشر، تراجع تأثير الفلسفة اليونانية القديمة ومقولاتها في الحقل السياسي، ومن بينها الرؤية المتشائمة للطبيعة الإنسانية، لمصلحة رؤية آلية، تقول إن انفعالات الإنسان وسلوكه غالبًا ما

---

(23) Raymond G. Gettell, *History of Political Thought*, The Century Political Science Series (New York; London: The Century Co., 1924), pp. 88-90.

(24) وردت فقرات من خطبة المجلسي في: محمد إبراهيم نصيري، دستور شهرياران، بكوشش محمد نادر نصيري مقدم (تهران: بنياد موقوفات دكتر محمد افشار، 1373هـ.ش.)، ص 21. لمناقشة دفاعية عن مواقف المجلسي السياسية، انظر: أبو الفضل سلطان محمدي، «همكارى با حاكم جائر در نگاه علّامه مجلسى،» حكومت اسلامي، العدد 20 (صيف 1960). <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/020/10.pdf>.

يكونان ردات فعل أو انعكاسًا لتأثير خارجي. الفكرة المحورية التي ظهرت في هذه الحقبة هي أن الإنسان ينطوي على نزعات شريرة، كما يتمتع - في الوقت عينه - بعقلانية تمكنه من إدراك عواقب أفعاله قبل الإقدام عليها. وبحسب توصيف رولز فإن قابلية الفرد للتفكير في نفسه وأفعاله تعني أنه مؤهل للاختيار بين البدائل، وتقديم التزامات للآخرين، وتحديد موقف من المحيط وما ينطوي عليه من ثقافة أو دين أو قيم أو نظم علاقات ومصالح، وحساب العواقب المادية والأدبية التي تترتب عن كل من خياراته[25]. ورأى توماس هوبز (1588-1679) أن عقلانية البشر هي التي قادتهم إلى إنشاء الدولة، كرد على حاجتهم إلى هيئة تمثل مجموعهم، وتنوب عنهم في حماية أنفسهم وأملاكهم، من النزعات الشريرة التي قد تتولد في نفوس بعضهم، وتقودهم إلى العدوان على الآخرين[26].

قرر التيار الجديد أن المجتمع والرابطة الاجتماعية نتاج توافق مقصود بين أفراد عقلاء، يدركون وجودهم الفردي المستقل ومصالحهم المتعارضة، وخطوط التواصل والتمايز بين هوياتهم الشخصية وإراداتهم. تفترض هذه الرؤية أن الناس جميعًا، قبل قيام المجتمع وبعده، أحرار متساوون من الناحية المعنوية والقيمية لأنهم عقلاء.

عقلانية الأفراد قادتهم إلى إقامة «المجتمع المدني» الذي يعبّر، في المقام الأول، عن إقرار متبادل من جانب كل منهم بمصالح الآخر وحقوقه الفردية، وتمييز مجاله الشخصي من المجال المشترك بين المجموع. ويستهدف ثانيًا إدارة المصالح المشتركة وتقسيم العمل، وحل المشكلات التي ربما تنشأ من تعارض المصالح الفردية. التزام الأفراد الرابطة الاجتماعية، والنظام السياسي الذي يقوم عليها، منبعث من قيم توافقية، قبلها الأفراد طوعًا، والتزموا موجباتها في مقابل ما اعتقدوا أنها مكاسب أكبر. وهذه هي أرضية المساواة بين الناس في الحقوق أو الواجبات ورفض الرق واستغلال الآخر أو حرمانه من ثمرات عمله.

تعزز هذا المنحى مع جان جاك روسو (1712-1778) الذي اعتبر قيام الدولة ثمرةً لتطور المجتمع الإنساني من حالته البسيطة، ولا سيما بعد ظهور

(25) Rawls, p. 217.

(26) Thomas Hobbes, *De Cive; or, the Citizen*, Ed. With an Introd. by Sterling P. Lamprecht, Appleton-Century Philosophy Source-Books (New York: Appleton Century Crofts, 1949), p. 67.

مفهوم الملكية، وتبلور التمايز الذي كشف لأعضاء الجماعة عن الحاجة إلى نوع من العلاقات التعاقدية، الضرورية كي يعرف كل فرد حقوقه والتزاماته تجاه الآخرين[27]. افترض الليبراليون نظامًا اجتماعيًا يقوم على قاعدة التعاقد بين أعضائه من جهة، وبينهم وبين حكامهم من جهة أخرى[28]. من البديهة أن المتعاقدين لم يتخلوا عن حرياتهم وتساويهم بعضهم ببعض يوم انضموا إلى العقد. النظام الجديد أوجد هوية جمعية، تمثل قاسمًا مشتركًا بين الأفراد، لكنها هوية جامعة للهويات الفردية وليست نافية لها.

بناء عليه، تقرر أن الدولة مسؤولة عن دنيا الناس فحسب، ولا شأن لها بآخرتهم. الدين وسائر القضايا الروحية والأخلاقيات ليست من مهمات الجماعة ولا حكومتها. الفرد هو المسؤول عن اختيار الطريق التي توصله إلى كماله المعنوي والثقافي والسلوكي. طبقًا لهذه الرؤية، فإن التكافؤ القيمي والذهني بين الجميع، يعني أنه ليس في الجماعة من يصنَّف كصاحب حق ذاتي، يسمح له بإلزام الآخرين رأيه أو قناعاته أو أخلاقياته أو طريقة عيشه. جميع القيم تعتبر شخصية يلتزمها الأفراد تبعًا لقناعتهم الخاصة، من دون قسر، ما لم تتحول قانونًا عامًا للجماعة. في جميع الأحوال، فإن الحكومة الملتزمة مبادئ العدالة - يقول رولز - سوف تتحاشى إلزام مواطنيها مفهومًا وحيدًا للغايات ومعنى الحياة[29]. هذا الأمر متروك للأفراد كي يقرروه وفق ما تمليه عليه عقولهم. ويعتقد كريسمان أن الميل العام إلى تحييد الموقف الديني للدولة، كان ردة فعل على الحروب الدينية في أوروبا التي أفضت نتائجها الكارثية إلى انبعاث قيم التسامح والاحترام المتبادل للخيارات الروحية والثقافية للأفراد[30].

---

(27) Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, Translated by Franklin Philip; Edited with an Introduction and Notes by Patrick Coleman, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 69.

(28) David Held, «Central Perspectives on the Modern State,» in: Gregor McLennan, David Held and Stuart Hall, eds., *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes [England]; Philadelphia: Open University Press, 1984), p. 32.

(29) ذُكر في: Thomas Nagel, «Rawls and Liberalism,» in: Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 72.

(30) John Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge Contemporary Introductions to Philosophy (London; New York: Routledge, 2002), p. 27.

اعتبار شخصية القيم مستمد من مسلّمة سابقة فحواها أن جميع ما يؤمن به الناس، وما يعتبرونه معياريًا، يدور حول الإنسان، هو صانعه وهو غايته. تنصرف هذه الفكرة إلى معنيين:

أولهما: أن أي إلزام من أي نوع، سواء صدر عن أساس أخلاقي أم قانوني، لا ينفذ إلا إذا حظي بقبول الأفراد، بشكل مباشر أو في إطار القانون الذي قبله سلفًا.

ثانيهما: أن تسليم الأفراد بالقيم، هو الذي يضفي عليها سلطة، أو يجعلها مبررًا لسلطة تتيح فرض إلزامات[31]. وعلى الرغم من الخلاف في شأن حدود الفردانية بين الليبراليين[32]، إلا أنها أصبحت عنصرًا محوريًا في الخطاب الليبرالي. طبقًا لغيس فإن «أي نظرية سياسية علمانية، يجب أن تنطلق من أن الأفراد - أو الكائنات العاقلة بحسب تعبير كانط - يرون أفعالهم ذات معنى وقابلة للتقويم. وبناء على هذا فإن التوجهات العقلائية، حرية الاختيار، والاحترام المتبادل، تمثل مقومات ملائمة للحياة في مجتمع سياسي جيد»[33].

انطلاقًا من هذه الرؤية، صارت فكرة «الحكومة القائمة على أساس الرضا الجمعي» مكونًا جوهريًا لمفهوم الدولة الحديث. وصارت شرعية الدولة منبثقة من تمثيلها للمجتمع الذي يفوضها سلطة الأمر والنهي ووضع القانون وممارسة الجبر في إطاره. الدولة - بعبارة أخرى - مخلوق أرضي تابع للمجتمع، وليس مستقلًا عنه أو سيدًا فوقه. اتخذ مفهوم «الرضا الجمعي» - في النظريات الليبرالية خصوصًا - معنى فرديًا، أي رضى مجموع الأفراد[34]. سياسيًا، تنحو الليبرالية إلى معارضة جميع أشكال الهيمنة على الفرد من الأفراد الآخرين أو المجتمع ككل.

---

(31) Alisa L. Carse, «The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?,» *Noûs*, vol. 28, no. 2 (June 1994), p. 185.

(32) انظر مثلًا اعتراضات الجماعيين على الفردانية، ولا سيما بالرجوع إلى آراء كانط، في: Harvey C. Mansfield, «Self-Interest Rightly Understood,» *Political Theory*, vol. 23, no. 1 (February 1995), p. 54.

(33) J. P. Geise, «In Defence of Liberalism,» *The Western Political Quarterly*, vol. 44, no. 3 (September 1991), p. 593.

(34) Stuart Hall, «The State in Question,» in: McLennan, Held and Hall, p. 24.

ولهذا مالت إلى حصر سلطة الدولة في حدود المجال العام، أي تطبيق القانون وصيانة النظام العام ومعالجة التعارض بين المصالح الفردية[35].

2-المواطنة

وصف أرسطو المواطن بأنه «الرجل المؤهل لتولي المناصب العامة». هذا التوصيف القديم أصبح أساسيًا في الفكر الدستوري المعاصر، لأنه يحدد بوضوح جانبًا مهمًا من معادلة المسؤوليات المتبادلة بين المجتمع والأفراد [36]. لكن أرسطو لم يعتبر الوصول إلى المناصب العامة حقًا لجميع المواطنين، بل يتعلق حصرًا بأولئك الذين ثبت نجاحهم في اكتساب الفضائل الأخلاقية التي تجعلهم أعلى - ذهنيًا وروحيًا - من العامة.

ينطوي مبدأ المواطنة على مجموع منظومي لحقوق دستورية يتمتع بها كل عضو في المجتمع السياسي، وتعتبر مقابلًا لولائه والتزامه القانون. وتنسَب الصيغة المعاصرة لهذا المفهوم إلى الجدالات التي رافقت الثورتين الفرنسية والأميركية. وتستهدف إيضاح التمايز بين مكانة المواطن ذي الحقوق ومفهوم «الرعية» (Subject) القديم الذي يصنف أعضاء المجتمع كأتباع للملك يتوجب عليهم الطاعة من دون حقوق دستورية في مقابلها[37].

في المقابل، يستمد الخطاب الديني التقليدي رؤيته في شأن المواطنة من مفهوم «الرعية»، وهو مفهوم إسلامي كلاسيكي يشير إلى علاقة أفقية قائمة على الرعاية المتبادلة.

ربما كان في الإمكان تطوير إطار متين للواجبات والحقوق المتبادلة بين الدولة والمجتمع، استنادًا إلى هذا المفهوم. لكن، ذهبت التجربة التاريخية لدولة المسلمين القديمة في اتجاه مغاير، ركز السلطة والحقوق كلها في الحاكم، واعتبر

---

(35) John A. Hall, *Liberalism: Politics, Ideology, and the Market* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988) p. 185.

(36) Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1996), p. 71.

(37) For a Brief Discussion on the Topic, See: David Held, *Models of Democracy*, 2nd ed. (Cambridge: Polity Press, 1996), p. 78.

السكان مجرد رعايا «بمعنى الخاضع أو التابع». والمؤسف أن مفهوم المواطنة في محمولاته الجديدة، لم يثر اهتمام مجامع العلم الديني إلا متأخرًا، ولهذا لا تزال المناقشات في شأنه بسيطة وفقيرة.

في ما يخص الشيعة فإن الفكر السياسي تطور في إطار البحث الفقهي، الأمر الذي حقن المضمون الفقهي في معظم القيم المعيارية والمفاهيم التي تعالج عناصر سياسية[38]. نعرف أن الفقيه مشغول عادة بالواجبات والتكاليف، أي القيود على الأفعال، ونادرًا ما شغلته الحقوق. قلة اهتمام الفقهاء بالحقوق تبدو أمرًا طبيعيًا، فهي ليست من موضوعات علم الفقه، بل من البحوث السابقة له كما رأى آية الله آملي[39]، ومحله الطبيعي هو الفلسفة. وبحسب آية الله الحائري فإن البحث في الحقوق لا يترتب عنه أثر عملي فقهي. محل اهتمام الفقيه هو مفهوم الحكم (=التكليف) وتعريفه. ولهذا جاء حديثهم في الحق على حاشية نقاشهم في شأن الحكم والفرق بين الاثنين[40].

زبدة القول إن رؤية الفقهاء التقليديين وأتباعهم تركزت على عنصر «الواجب» باعتباره جوهر القيم الاجتماعية. إذ يحصل الفرد على حقوقه في مقابل التزامه أداء الواجبات التي يقررها قانون الجماعة وأعرافها. مرة أخرى نجد تأثير الفلسفة اليونانية القديمة، فهذه الرؤية ترجع إلى سقراط، أستاذ أفلاطون الذي قرر أن المدينة الفاضلة هي تلك التي «يقوم كل فرد من أعضائها بواجباته». ذلك أن الحياة الاجتماعية هي منظومة واجبات متقابلة، فإذا قام كل فرد بواجبه سارت حياة الجميع على أكمل وجه[41].

أخذًا في الحسبان الإطار الفقهي للنقاش في قضايا الدولة والمجتمع، جرى تعريف الفرد كعضو في الجماعة الدينية، أي كمكلف ومؤمن، لا كمواطن[42].

---

(38) انظر مثلًا مجادلات النوري في رسالته: فضل الله النوري، «حرمت مشروطيت،» في: غلام حسين زركري نجاد، رسائل مشروطيت (تهران: كوير، 1995)، ص 160.

(39) عبدالله جوادي آملي، حق وتكليف در اسلام (قم: اسراء، 1964)، ص 49.

(40) كاظم الحائري، فقه العقود، ط 2 (قم: مجمع الفكر الإسلامي، 2003)، ص 126.

(41) *The Republic of Plato*, Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford (London: Oxford University Press, [1945]), p. 114.

(42) عباس قائممقامي، قدرت ومشروعيت (تهران: سوره، 2000) ص 112.

يظهر هذا بوضوح عند مصباح يزدي الذي يرى أن المواطنة في مجتمع إسلامي لا تمنح صاحبها حقوقًا دستورية متساوية. تولّي المناصب العامة، مثلًا، تحدده معايير الكفاءة الأخلاقية وليس معايير الحقوق الدستورية:

فيما يُعتبر المواطنون - من حيث المبدأ - متساوين، فإن حقوقهم، ولا سيما الحق في إشغال المناصب العامة، ليست على هذا النحو [..] رضا الله أولى بأن يراعى ويتبع. ينبغي ألا يكون هناك أي رأي أو مطلب أو حق يعارض رضا الله وقانون الله[43].

سبب هذا التشدد هو اعتبار المناصب العامة «أمانة» كما أشار لنكراني، ينبغي عدم إيكالها لغير الأكفياء الأمناء الموثوق بهم[44]. وخلال ثمانينيات القرن المنصرم حاول رجال الدين التقليديون فرض مفهوم «الأمانة» معيارًا عامًا للحصول على أي وظيفة حكومية، وطلب من جميع المرشحين للوظائف إثبات تدينهم وولائهم للنظام. لكن هذا التوجه وُوجه برد غاضب من آية الله الخميني، الذي أمر بحل جميع اللجان التي شكلت - وفقًا لذلك المنظور - للتحقق من صلاحية المرشحين للوظائف[45].

لم ينجح هذا المسعى في وقته. لكن تصاعد نفوذ المحافظين في الأعوام الأخيرة، أفسح لهم المجال للاستفادة من تفسير متشدد للبنود الدستورية الخاصة بالانتخابات، على نحو يحرم شريحة واسعة من المواطنين من الوصول إلى المناصب السياسية. في عام 1995 منح البرلمان ذو الأغلبية المحافظة مجلسَ صيانة الدستور، المشرف على الانتخابات، سلطة مطلقة في قبول الترشيحات أو رفضها[46]. واستعمل المجلس هذه السلطة لمنع عدد من

(43) يزدي، نظريه، ص 311.

(44) محمد جواد لنكراني، «تئورى عدالت در حكومت اسلامى و ولايت فقيه،» موقع شخصي . إ.: <http://www.fazellankarani.com/persian/works/article/3484/>.

(45) أصدر الخميني في هذا الصدد بيانًا من ثماني نقاط في كانون الأول/ ديسمبر 1982. لتفصيلات عنه، انظر: مهدى مهريزى، «دولت دينى وحريم خصوصى،» حكومت اسلامي، العدد 12 (صيف 1999) . ن. إ.: <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/012/04.pdf>.

(46) في شأن الانعكاسات السياسية للنظارة الاستصوابية، انظر: حبيب الله بيمان، «نظارت استصوابي مغاير حقوق ملت،» في: دفتر تحكيم وحدت، نظارت استصوابي (تهران: أفكار، 1999)، ص 198.

المرشحين الإصلاحيين من خوض الانتخابات الرئاسية لعام 2005 و2013، ومن بينهم هاشمي رفسنجاني، الرئيس السابق وأحد أبرز مؤسسي النظام. وفي عام 2004 استبعد المجلس نحو ثلثي المرشحين للانتخابات النيابية. وضمت قائمة المستبعدين 550 من «الروحانيين» [نسبة إلى روحاني] والوزراء والنواب السابقين، وبينهم جميع مرشحي حزب مشاركت الإسلامي، ذي التوجهات الإصلاحية. وحدد المجلس خمسة مؤهلات مطلوبة في المرشح - إضافة إلى ما قرره قانون الانتخابات، هي التزام الإسلام عمليًا، الولاء الملموس للولي الفقيه، السمعة الحسنة، الأمانة، والاعتمادية. وبررت إضافة هذه المؤهلات بأن مجرد الانتماء إلى الإسلام ليس كافيًا، لأن البرلمان مفوض بحماية الدين والأخلاق والقيم السامية، وهذا يتطلب تدينًا كاملًا في أعضائه. كما قرر أن الولاء للدستور لا يكفي أيضًا، لأنه ربما يفتح الباب لأعضاء في أحزاب غير قانونية[47].

خلافًا للاتجاه التقليدي، يميل معظم النظريات الديمقراطية إلى فصل حقوق الفرد الدستورية عن هويته الدينية أو انتمائه الاجتماعي. في بلد مثل الهند، يطبق ديمقراطية ليبرالية، يمكن انتخاب رئيس جمهورية مسلم ورئيس حكومة سيخي، علمًا أن المسلمين والسيخ لا يمثلون في مجموعهم إلا 18 في المئة من الشعب الهندي. وفي بلد كالولايات المتحدة يمكن انتخاب رئيس أسود من أصول إسلامية، على الرغم من أن هؤلاء يمثلون - بالمعايير الرقمية - أقلية صغيرة فحسب. لكن ليس متصورًا أن ترئس سيدة أو رجل سني جمهورية إيران، أو أن يرئس شيعي أو قبطي جمهورية مصر. أقول ليس متصورًا لأن الثقافة السياسية لا تسمح به، سواء ورد في الدستور أم أغفِل.

زبدة القول إن مفهوم المواطنة الذي اعتمده التيار الديني التقليدي، لا ينطوي على حقوق دستورية كاملة. وعلى الرغم من إقرار منظّريه بتساوي المواطنين من حيث المبدأ، فإن حق الوصول إلى المناصب العامة يخضع - عندهم - لمعايير أخرى، أبرزها اعتبار الوظيفة العامة أمانة، وليس حقًا متاحًا لجميع المواطنين.

(47) انظر مبررات مجلس صيانة الدستور في رفض التعديلات البرلمانية لقانون الانتخابات، في: ايسنا، 1/ 4/ 2003.

3- تفويض السلطة

أ- التعاقد وتفويض السلطة

«العقد الاجتماعي» هو الأساس الذي تقوم عليه علاقة مواطني الدولة الحديثة بعضهم مع بعض، وعلاقتهم بالحكومة التي تدير مجتمعهم. يفترض مفهوم العقد الاجتماعي حقوقًا للمتعاقدين، أي مجموع أعضاء الجماعة، وواجبات عليهم، موثقة في أعراف مستقرة أو قوانين مكتوبة، تشكل في مجموعها نظامًا شاملًا للعلاقة بين الأفراد وتوزيع الموارد المشتركة، وحل التعارضات التي قد تنشب بينهم. وبمقتضى العقد يفوض أعضاء الجماعة حكومتهم لتمثل مجموع الأفراد وتنوب عنهم في تنفيذ مضمون تلك الأعراف والقوانين وإدارة المصالح المشتركة. من هنا اعتبرت الحكومة هيئة تابعة للمجتمع وخاضعة لإرادته، كما أن رجالها يصلون إلى مناصبهم ويمارسون عملهم بعد حصولهم على موافقة موكليهم أي أعضاء المجتمع.

بناء على نظرية العقد الاجتماعي، فإن المجتمع وعاء للسلطة، الأمر الذي يحدد القيم والمصالح الواجبة الرعاية، ويضع التشريعات والقوانين من خلال ممثليه في البرلمان. يستمد القانون قيمته وإلزاميته من تعبيره عن الإرادة العامة. كما أن القاضي يحكم في النزاعات باسم المجتمع. وفي الأحوال كلها، فإن تفويض السلطة عقد موقت ينعقد في إطار الدستور وشروطه.

في المقابل ذهب معظم الفقهاء التقليديين إلى أن السلطة في تجلياتها المختلفة: التشريعية والتنفيذية والقضائية، كيان مستقل عن المجتمع. يستوي في ذلك أن تكون متعينة بأمر الله، كما في الخلافة والإمامة، أو أن تكون أمرًا واقعًا كما في حالة التغلب. لهذا حرّموا التمرد على الوالي العادل (الخليفة أو الإمام) لأنه صاحب حق الولاية بالأصالة، وحرّموا التمرد على المتغلب حرصًا على النظام العام.

يرفض الإسلاميون التقليديون مقولة التفويض، لأنهم لا يرون المجتمع وعاء للسلطة[48]. الرأي الغالب بينهم أن مشروعية الحكومة متعلقة بتطبيقها

---

(48) محمد تقي مصباح يزدي، «پرسش ها و پاسخ ها-1،» ص 32. ن. إ. موقع شخصي <http://mesbahyazdi.org/farsi/?../lib/porsesh1/ch02.htm>.

أحكام الشرع، وكون الفقهاء شركاء في جهازها. إرادة الشعب لا دخل لها في إنتاج المشروعية السياسية، وتاليًا فإن تأييدهم أو عدمه لا يزيد أو ينقص شرعية النظام أو الحكومة[49]. وبحسب تعبير مصباح يزدي، وهو من أبرز منظري التيار المحافظ، لم تكن السلطة أبدًا حقًا للناس كي يفوضوها لمن شاءوا، بل هي أمر يتعلق بالله وهو يختار من يشاء[50].

كان دستور الجمهورية الإسلامية قد نص في المادة 56 على أن «السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو استغلاله»، ونص في المادة السادسة على أن شؤون البلاد تدار «بالاعتماد على رأي الأمة» الذي يتجلى في انتخاب رئيس الجمهورية والبرلمان والمجالس المحلية. وأثارت هذه المواد جدلًا يتعلق بطبيعة انتقال السلطة، ولا سيما في ما يخص تعيين المرشد (الولي الفقيه). في هذا الصدد، قرر آية الله مشكيني أن اختيار القائد هو وظيفة كبار العلماء، لأن عموم الناس لا يملكون الأهلية اللازمة لتشخيص القائد الكفي. انتخاب المرشد من مجلس الخبراء - المنتخب بدوره من الشعب - لا ينطوي على تفويض سلطة، ذلك أن المؤهل لهذا المنصب متعين من الله، وأن دور الهيئة الانتخابية محصور في الكشف عن هذا المتعين وليس نقل السلطة من المجتمع إليه[51]. بهذا المعنى فإن انتخاب الشعب للقائد هو «علامة» على سلطته - بحسب تعبير آملي - وليس «علة» منشئة لها. الشعب ملزم - شرعًا - باكتشاف القائد الشرعي والاعتراف بسلطته الحقة[52]. المعنى الضمني لهذه المقاربة أن هناك على الدوام شخصًا واحدًا يملك الحق في السلطة، وأن على المجتمع التعرف إليه وتمكينه من بلوغ منصب القيادة[53]. يؤكد آية الله مكارم شيرازي هذا المعنى

(49) نبي الله ابراهيم زاده آملي، «منشأ مشروعيت حكومت در انديشه سياسى اسلام وامام خمينى،» فصلنامه حكومت اسلامي، ش 15، بهار 1379. <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/015/07.pdf>.

(50) محمد تقي مصباح يزدي، «حكومت ومشروعيت،» كتاب نقد، ش 7 (صيف 1377)، ص 52. <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/9616>.

(51) علي مشكيني، خطاب افتتاحي امام مجلس الخبراء، تهران، 20 آذار/ مارس 2001.

(52) عبد الله جوادي آملي، ولايت فقيه (قم: [د. ن.]، 1988)، ص 16-20.

(53) محمد جواد ارسطا، «مجلس خبركان از ديدكاه نظريه ولايت فقيه،» حكومت اسلامي، العدد 8 (صيف 1998) ن. إ.: <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/008/04.pdf>.

رجوعًا إلى حقيقة أن الانتخابات ليست من التقاليد المتعارفة بين قدامى الفقهاء، ولم تذكر في كتبهم، «ولو كان لبان»[54].

ب- الإرادة العامة كمرجع للتشريع

في ما يخص الدور التشريعي للبرلمان، يقترح العرف الجاري بين الإسلاميين اختصاص الفقهاء بوظيفة التشريع، نظرًا إلى كون النص الديني هو المصدر الصحيح للتشريعات وكونهم مختصين بتفسيره[55]. وكانت هذه من أكثر المسائل إثارة للجدل خلال الثورة الدستورية في إيران (1906). طبقًا لحجة الإسلام مرندي، فإن الفقهاء هم مصدر التشريع وليس البرلمان، حتى لو صوت له أكثرية الشعب، رجوعًا إلى آيات تعيب التعويل على الأكثرية «آيات مثل ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون**﴾[56] [...] برهان قاطع على بطلان العمل بآراء الأكثرية وذمها. لقد استبدلوا بهذا أمر الله الذي يقول ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**﴾[57]، وصرفوا النظر عن طاعة أحكام حجج الإسلام مراجع التقليد ونواب الإمام»[58]. وبحسب آية الله نوري فإن «ليس في الإسلام نواقص كي يأتي أحد ليكملها. وفي الوقائع الحادثة يجب الرجوع إلى باب الأحكام، أي نواب الإمام عليه السلام، وهذا استنباط للأحكام من الكتاب والسنة وليس تقنينًا»[59].

يعزى قلق الفقهاء من قيام البرلمان بوضع القانون إلى تأثرهم بقدامى المتكلمين الذين عالجوا الحكومة باعتبارها إمامة، واعتبروا رئيسها إمامًا للمسلمين يجمع إدارة أمور الدنيا إلى الدين. طبقًا للقرطبي فإن هذه الولاية «من أركان الدين

---

(54) ناصر مكارم شيرازي، بحوث فقهية مهمة (قم: [د. ن.، د. ت.])، ص 472. ن.إ: ‎<http://makaremmedia.com/compilation/pdf/arabic/bohuth_feghhiyehto_mohemmeh.pdf>.

(55) Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 25.

(56) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 116.

(57) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 47.

(58) أبو الحسن نجفي مرندي، «دلايل براهين الفرقان،» في: زركري نجاد، ص 205.

(59) النوري، «حرمت مشروطيت،» ص 166.

الذي به قوام المسلمين»[60]. رئيس الدولة - بحسب هذا التصور- ليس مجرد مدير لمصالح المجتمع، بل هو أيضًا حافظ للدين وهاد للمسلمين ومجتهد في استنباط الأحكام التي يحتاجون إليها وقاض يفصل في الخصومات[61].

تبلور هذا الجدل في وقت مبكر بعد قيام الجمهورية الإسلامية. ويكشف هاشمي رفسنجاني، أول رئيس للبرلمان بعد الثورة، عن جانب من التوجس الذي واجه النواب والفقهاء على حد سواء:

كشف عمل المجلس عن تفاوت هائل بين ما لدينا من فتاوى وآراء فقهية، وبين ما تحتاج إليه البلاد من تشريعات لضمان مصالح الناس. [...] طرح أمام المجلس قانون العمل على سبيل المثال وبعد النقاش أُقرّ، لكن واجهتنا معضلة أن بعض بنوده تبدو غير مطابقة لأحكام شرعية معينة. واجهتنا المعضلة نفسها حين عرض على المجلس قانون الضريبة. وواجهتنا حين عرض على المجلس قانون العقوبات الإدارية (التعزيرات) كذلك الحال عندما عرض قانون التعاونيات وقانون ملكية الأرض، وقانون المدارس الخاصة وغيرها.

كل مسألة مهمة في البلد، أدى طرحها إلى إثارة الجدل، في مطابقة القوانين المقترحة بشأنها لأحكام معينة في الشريعة أو فتاوى لفقهاء. وإذا لم نجد حلًا لهذه المعضلات والمفارقات، فلن نستطيع إنجاز أي عمل مهم على صعيد أسلمة القوانين وتنظيم البلد[62].

ثالثًا: عقم الطريق الفقهية

منذ زمن طويل نسبيًا، لاحظ عدد من الباحثين أن التفكير الديني في قضايا الشأن العام تجمد عند نقطة ما في القرون الوسطى. واجه العالم الإسلامي تحديات جسيمة، ولا سيما منها في النصف الثاني من القرن العشرين، لكن مدارس العلم

(60) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 20 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، ج 1، ص 264-265.

(61) جوادى آملى، «سيرى در مبانى ولايت فقيه،» حكومت اسلامي، ش 1، تابستان 1375. <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/001/03.pdf>.

(62) «فتاوى الإمام تطور آخر في الفقه الشيعي،» مجلة حوزه، ع 23 آذر ودي 1366، جامعة مدرسي الحوزة العلمية، قم، ايران.

الشرعي لم تنجح في إطلاق حركة اجتهاد تلائم سعة تلك التحديات الجسيمة وعمقها. يبذل الفقهاء المعاصرون، مثل أسلافهم - جهدًا كبيرة في البحث العلمي، لكن هذا الجهد ليس - في الأغلب - سوى تكرار لما فعله الأسلاف. إذ تحول البحث الفقهي إلى عمل نظري صِرف معزول عن محيطه وأغراضه المفترضة[63]. لهذا فإن الناظر إلى كتب الفقهاء سوف «يظن أن الإسلام دين لا ربط له بالحياة البشرية المتطورة وبالإدارة والسياسة والحركات البناءة في العلم والاقتصاد والقضايا الملموسة الجارية في المجتمع والحياة»[64].

يعتقد محمد الغزالي أن إغفال الفقهاء قضايا الدولة والإدارة العامة، كان ثمرة انسحابهم من الحياة السياسية، بعدما صارت نظامَ غلبةٍ يستمد قوته من العصبيات القبلية واحتكار السلاح[65]. وهذا تفسيرٌ مالَ إليه منتظري وعدد من المعاصرين[66]. ولاحظ زنجاني أن موضوعات الفقه العام لا تحظى بقيمة اعتبارية في المجامع العلميـة والحوزات، مساوية للقيـمة التي تحظى بها موضوعات الفقـه الفردي، مثل الطهارة والصلاة وما إليها[67]. ويعتقد العروي أن فقر الفكر السياسي الديني يرجع إلى هيمنة أنموذج الحكم السلطاني في خلال معظم التاريخ الإسلامي[68]. وفي هذا الأنموذج لا يوجد مكان للفقيه أو المجتمع، فمصادر القوة والسلطة محصورة كلها في يد أصحاب المال والسلاح.

هذه الاعتبارات مبنية على فرضية مسبقة تتألف من جزأين: الأول أن الفقهاء

---

(63) طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، كتاب الأمة؛ 9 (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1984)، ص 141.

(64) محمد رضا الحكيمي، محمد الحكيمي وعلي الحكيمي، الحياة: موسوعة، إسلامية، علمية، موضوعية تخطط مناهج الحياة الحرة الصاعدة للفرد و المجتمع، ط 2، 6 ج (بيروت: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1980-1991)، ج 2، ص 356.

(65) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن في مدارسة أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، ط 6 (القاهرة: نهضة مصر، 5002). ص 66.

(66) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ط 2، 4 ج (بيروت: الدار الإسلامية، 1988)، ج 2، ص 300، وحسن الترابي [وآخ.]، حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب (بيروت: دار الجديد، 1995)، ص 151.

(67) عز الدين زنجاني، مقابلة، حوزة 23 آذر (كانون الأول/ ديسمبر 1946).

(68) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 6 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 120.

هم المخولون بتشخيص الرؤية الإسلامية للدولة وعلاقتها بالمجتمع وتطويرهما.
الثاني: أن المنهج الفقهي أداة ملائمة لاستنباط النظرية الإسلامية في الدولة، وأن افتقارنا إلى نظرية كهذه كان نتيجة انفصال الفقهاء عن الحياة السياسية.

في رأيي أن الفرضية غير صحيحة. من حيث المبدأ فإن الاجتماع السياسي والدولة موضوعان للفلسفة السياسية وليس علم الفقه. علم الفقه موضوعه أفعال العباد التي يتعلق بها أحد الأحكام الشرعية الفرعية الأربعة «واجب، حرام، مكروه، مستحب». وهو يتجه إلى نوعين من الأفعال: أحدهما يصنف منهجيًا تحت عنوان العبادات ويصنف الآخر تحت عنوان المعاملات.

يشير الصنف الأول إلى الأفعال التي يقوم بها العبد تقربًا إلى الله بغضّ النظر عن أي جوانب دنيوية، وهي أقرب إلى الأخلاقيات وآداب السلوك. أما الثاني فهو الأفعال التي تنطوي على علاقة بأشخاص آخرين، ودور الفقه هنا شبيه بدور القانون، فهو يقتصر على تحديد المسموح والممنوع من الأفعال.

بناء نظرية في شأن الاجتماع السياسي يبدأ بثلاثة أسئلة:

الأول: ما هي طبيعة هذا الاجتماع وما هي أغراضه؟

الثاني: ما هي الوسائل والطرائق التي تحقق هذه الأغراض؟

الثالث: ما هي معايير الفصل في التنازعات التي تنشأ في داخله وقد تهدد بتحويل الوسائل إلى أغراض نقيضة؟

واضح أن هدف الاجتماع هو ضمان العدل بين الناس وحرياتهم الأساسية، وهو سؤال فلسفي. نحن نسأل أحيانًا: كيف يحقق الدين العدالة الاجتماعية. وفحوى هذا السؤال أن العدل الاجتماعي هو الهدف وأن الدين هو الوسيلة. بمعنى آخر أن العدل من القيم المستقلة السابقة على الأديان والقوانين، ولهذا فإن أي جواب مستمد من الدين أو غيره، يحاكم بناء على قيمة العدالة وليس العكس. زبدة القول إن سؤال الهدف (العدالة) سؤال فلسفي وليس دينيًا، ولهذا لا نبحث عن جوابه في علم الفقه.

أما السؤال الثاني (الوسائل التي تحقق العدل) فيتعلق بعلم السياسة، ومهمته تفسير العلاقة بين البنيات الاجتماعية وما يتولد في إطارها من أفعال، وكيف تقود

هذه الطريق إلى ذلك الغرض. من المفهوم أن البنيات الاجتماعية وما يتلائم معها من أدوات ووسائل، في حال تحول مستمر، تبعًا للتحولات الاقتصادية والثقافية والسياسية، في المجتمع المعني وفي محيطه. حياة البشر حركة دائبة، تتغير في إطارها الثقافة وقيم الأشياء ومصادر المعيشة وتوقعات الأفراد. هذا ما سمّاه هانس - جورج غادامر الأفق التاريخي الذي يصنع وعيًا متجددًا، دائم التحول، بالحاجات والتوقعات والوسائل «بقدر ما يكون الأفق التاريخي شاهدًا ومؤثرًا في فهم الحاضر، فإنه بالقدر نفسه يكون عرضة للزوال والتلاشي»[69]. من البديهة أن التعامل مع الواقع المتغير يحتاج بدوره إلى أدوات متغيرة يبدعها الإنسان ويطورها باستمرار، ولا يمكن إخضاعها لتصور ثابت أو أدوات ثقافية نهائية. ومثل ذلك المعايير وأدوات القياس ووسائل حل التعارضات والتنازعات.

رابعًا: الطريق البديلة: اجتهاد جديد

لا أتصور أننا قادرون على تقديم رؤية إسلامية تستوعب حاجات الاجتماع السياسي المعاصر، ما لم نُعد النظر في فهمنا علاقة الإنسان بالدين. هذا ينصرف إلى أربع مهمات:

الأولى: إعادة تشكيل المنهج المعتمد في الاجتهاد وقراءة النص الديني، على نحو يجعل النص كله - وليس آيات الأحكام - مصدرًا للفكرة الدينية.

الثانية: إعادة تشكيل علاقة الإنسان بالدين، حيث لا يعود المسلم شريكًا سلبيًا، منفعلًا بأقوال قدامى الفقهاء وقرائهم من المعاصرين. يجب أن يكون المسلم في كل عصر شريكًا في صوغ الفكرة الدينية ونمط التدين المتناسب مع حاجات مجتمعه. لا يصح البحث عن أجوبة لأسئلة اليوم في كتب السابقين. السؤال تعبير عن زمنه وظرفه الخاص، وجوابه ينبغي أن ينبع من هذا الزمن والظرف. يجب أن نتخلص من الشعور بالذنب إذا تركنا آراء الأسلاف، فليسوا مقدسين ولا كان علمهم نهاية العلم.

---

(69) Cited in: T. K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982), p. 189.

الثالثة: النظر إلى الدين باعتباره طريقًا ومنهجًا للحياة، لا قيد عليهما. هذا يتطلب إعادة الاعتبار إلى القيم الإنسانية المستقلة السابقة للدين، مثل العدل والحرية والنظام، باعتبارها معايير حاكمة على جميع الأحكام، الدينية والعرفية، ولا سيما تلك المتعلقة باستعمال الوسائل الجبرية في التعامل مع الأفراد.

الرابعة: الإيمان بأن عالمية الدين لا تعني الوجه الفاعلي، أي كونه رسالة لجميع الناس فحسب، بل أيضًا الوجه التفاعلي، أي شراكة جميع البشر في تطوير الظرف الأنسب للحياة في الكون وعمران الأرض. هذا يعني احترام تجارب البشر في أي مكان كانوا، وبأي دين أو مذهب دانوا. كل من هذه التجارب لبنة في عمران الأرض، وكل فرد من سكان الكوكب شريك فيها. بعبارة أخرى فإن التفكير في الدين كرسالة كونية متفاعلة مع الناس جميعًا، يعني أن الأفكار والآراء التي توصّل إليها البشر خلال تاريخ الإنسانية الطويل، ينبغي ألا تُعامل كشيء «أجنبي» عن الدين أو غريب. لا عيب في أن نأخذ بالمبدأ الديمقراطي إذا وجدنا أنه يحقق القيم العليا التي أقرها الدين أو جاء بها. وكذلك الحال مع أي فكرة أو رأي أو نظرية.

يقدم الدين الكثير من القيم والمعايير الضرورية لتمكين الإنسان والجماعة من جعل حياتهم أكثر انسجامًا مع الكون الذي يعيشون فيه. لكن هذا مشروط بتوافر أرضية فلسفية سليمة يقوم عليها النظام الاجتماعي. هذه الأرضية لا يوفرها علم الفقه وليست مما يتدرب عليه الفقهاء. سوف نجدها كمبادئ عامة في النص الديني، ولا سيما القرآن الكريم، وليس في بحوث الفقهاء التي جرى اختصارها في نطاقات محدودة. طبقًا للمتعارف عليه فإن دائرة عمل الفقهاء لا تتجاوز ما جرى التعارف عليه بآيات الأحكام، وهي 500 آية، تمثل نحو 8 في المئة من مجموع القرآن الكريم[70].

---

(70) الحكيمي، الحكيمي والحكيمي، ج 2، ص 355.

وذكر الشهيد الثاني أن القدر الذي يحتاج إليه المجتهد من القرآن الكريم «نحو خمسمائة آية، إما بحفظها أو فهم مقتضاها، يرجع إليها متى شاء.... ومن السنة جميع ما اشتمل منها على الأحكام، ولو في أصل مصحح رواه عن عدل» (زين الدين بن علي الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق محمد كلانتر (قم: انشارات داوري، 1990) ج 3، ص 63). ونقل الشوكاني عن صاحب المحصول أن أحاديث الأحكام ثلاثة آلاف، وعن أحمد بن حنبل أن أحاديث الرسول (ص) التي يدور عليها العلم ينبغي أن تكون ألفًا ومائتين (محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق شعبان محمد إسماعيل، طبعة محققة على نسخة المؤلف، 2 مج (القاهرة: دار السلام للطباعة =

حين نسعى إلى فهم الدين في دائرة أوسع من دائرة الفقه، فسوف نكتشف مسارات تختلف كثيرًا عما تعارف عليه الفقهاء. هذا يتطلب الخروج بعلم الدين من الدائرة الضيقة للفقه، ومشاركة جميع أهل العلم، ومطالعة التجارب الإنسانية في العصور المختلفة. الرؤية الدينية ليست كلامًا يقال باللغة المتعارفة في التراث، وليست حشد الآيات والروايات وقصص السابقين، بل الأجوبة المناسبة - ولو كانت موقتة - على الحاجات والتحديات التي ولدت في رحم التحولات المتواصلة للمجتمع الإنساني. الأجوبة التي يمكن الاحتكام فيها إلى ثلاثة معايير أساسية:

- الأفق التاريخي للمجتمعات المسلمة في زمنها الحاضر.

- القيم العليا الخاصة بالموضوع. في ما يخص مسألة السلطة فإن العدالة الاجتماعية هي القيمة العليا.

- مرونة الجواب، أي قابليته لاستيعاب التحولات.

خامسًا: نماذج جديدة

لاحظت خلال دراسات سابقة عن التجربة الإيرانية، أن التيار الإصلاحي هناك قدم ما أظنه أكثر المحاولات النظرية تطورًا في ما يخص النظام السياسي. البحوث والدراسات المتعلقة بفكرة «الديمقراطية الدينية» التي اعتمدها ذلك التيار، عرضت مقاربات غير مألوفة عن بعض أهم القضايا الإشكالية في التفكير السياسي الديني. وهي تكتسب قيمة إضافية لصدورها عن تيار مارس السياسة في الحكم والمعارضة، ويضم في صفوفه رجال دين ومفكرين وسياسيين، الأمر الذي يضفي تنوعًا لافتًا على المعالجات التي اقترحها لقضايا مثل حاكمية الشعب، ومكانة الدين في المجال العام، وحقوق المواطنة، والحريات المدنية... إلخ[71].

= والنشر والتوزيع والترجمة، 1998)، ج 2، ص 719) وقال الغزالي: لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه، وهو مقدار خمسمائة آية (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 342).

(71) لتفصيلات عن الأيديولوجيا السياسية للتيار الإصلاحي في إيران، انظر: توفيق السيف، حدود الديموقراطية الدينية: دراسة في تجربة إيران منذ 1979 (بيروت: دار الساقي، 2008)، ولا سيما الفصل الخامس. وعن الإمكانية النظرية لفكرة «الديمقراطية الدينية»، انظر توفيق السيف، الديمقراطية في بلد مسلم (2011)، مدونة شخصية، <http://talsaif.blogspot.no/2011/10/1.html>.

يهمني في نهاية هذه الدراسة الإشارة إلى محاولات قام بها فقهاء ومفكرون حاولوا التحرر من الدائرة الضيقة لعلم الفقه القديم، وقدموا ما يمكن اعتباره مبادرات أنموذجية. أعرضها بهدف استرعاء الانتباه للإمكانات المتاحة في النص أو في التجربة الدينية، الأمر الذي يشجع على الانتقال إلى مرحلة أعلى:

- **الحريات الفردية معيار شرعية النظام:** يعتقد آية الله شبستري، وهو فقيه وفيلسوف إصلاحي، أن ضمان حق الفرد في التفكير والتعبير والاعتقاد هو المعيار الأعلى لعدالة أي نظام سياسي. وفي المقارنة بين النظم القائمة، يرى أن الديمقراطية هي النظام الوحيد في هذا العصر، الذي يضمن التحقق النسبي لحقيقتين كبيرتين: العدالة والحرية اللائقتان بالإنسان، وفي ظلهما يستطيع الإنسان تحقيق إنسانيته. تجربة الإنسان تثبت أن التعويل على العقل الجمعي وتنظيم أدوات رقابة فاعلة على السلطة يفضيان بالتأكيد إلى تقليل أخطاء السلطة[72]. وعلى مستوى المنهج يرى شبستري، أن منهج الاستنباط التقليدي يفتقر إلى العقلانية بسبب تركيزه الزائد على الإطار اللغوي، وهو موقت ومشروط بظرفه الخاص. وهذا يفسر التفاوت الكبير بين التعاليم الدينية وضرورات الحياة المعاصرة[73].

- **الناس شركاء في صناعة الفكرة الدينية:** يدعو حسن الترابي، المفكر والحركي البارز، إلى تجديد جوهري في الفقه والاجتهاد، يتناول منهج البحث وأغراضه ووصف المشاركين فيه. وهو يرى أن التوصل إلى رؤى جديدة يتوقف على إطلاق حرية التفكير الديني[74]. صناعة الفكرة الدينية ليست عملًا يختص به الفقهاء بل مجال يشارك فيه جميع المسلمين: «الاجتهاد مثل الجهاد، ينبغي أن يكون لكل مسلم فيه نصيب»[75]. ركز الترابي على ربط مبدأ الشورى (المستعمل عادة في الكلام السياسي الديني) بأصل الإجماع، وهو الثالث من مصادر التشريع الأربعة المتعارف عليها في الفقه. يعتقد الترابي أن الشورى والإجماع مبدأ واحد،

(72) محمد مجتهد شبستري، «محاضرة في مؤتمر «شريعتي وإحياء الفكر الديني»،» جامعة طهران، 28 حزيران/ يونيو 1960، افتاب، العدد 7 (أيلول/ سبتمبر 1960).

(73) شبستري، نقدى بر قراءت، ص 65.

(74) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي (الرباط: دار القرافي للنشر والتوزيع، 1993)، ص 12.

(75) المصدر نفسه، ص 23.

وأن المقصود بهما «إجماع عامة المسلمين». ويرى أن الإجماع هو التعبير القديم عما نسميه اليوم الرأيَ العام.

- شراكة غير المسلمين شرط لعمومية الشورى: كان العلامة النائيني، أحد زعماء الثورة الدستورية (1905) بين عدد قليل جدًا من الفقهاء الذين اعتبروا الشعب صاحب السلطة، وأن إرادته منتجة للشرعية السياسية، وهو يقول في هذا الصدد «نسبة أفراد الأمة إلى السلطان هي نسبة الشريك إلى شريكه، [...] كما أن كل المتصدين لأمور البلاد العامة هم بمثابة الأمناء لا المالكين أو المخدومين، فهم - مثل غيرهم - مسؤولون أمام شعبهم في أمور وظيفتهم وخاضعون للمحاسبة والعقاب على أي تقصير»[76]. ويؤكد النائيني دائمًا أن المجتمع السياسي هو عامة الشعب، وأن أعضاءه يتمتعون بشراكة متساوية في السلطة، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الاجتماعية، ولهذا اعتبر شرعية البرلمان ناقصة ما لم تتمثل بالأقليات، بما فيها الأقليات غير المسلمة، لأن عمومية الشورى تتوقف على مشاركتهم[77].

- الدور التشريعي للبرلمان تشخيص عقلائي للمصالح وليس وضعًا لأحكام شرعية: قدم آية الله الخميني ما أظنه أدق معالجة فقهية للإشكالية الخاصة بالدور التشريعي للبرلمان. نعرف أن الرؤية الدينية القديمة تميل إلى اعتبار التشريع حقًا خاصًا للرسول والإمام ثم الفقيه. وقد عالج الخميني هذا الإشكال من خلال صوغ جديد لمفهوم التشريع، فطرح فكرة «مصلحة النظام» كإطار مفهومي لمعالجة الأحكام المتعلقة بسلطة الدولة والمصالح العامة.

ضمن هذا الإطار ربط الخميني تطبيق الأحكام الشرعية بالمصلحة المستهدفة من الحكم. ومع الأخذ بمبدأ التعريف والتشخيص العرفي للمصالح، فإن قابلية الحكم الفقهي للتحول إلى قانون ملزم أصبحت مرهونة بما يؤدي إليه من مصلحة. وينطوي هذا المفهوم على إعادة تعريف للدور التشريعي المناط بالبرلمان وكذلك

(76) محمد حسين النائيني، «تنبيه الأمة وتنزيه الملة،» في: توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 253-254.

(77) المصدر نفسه، ص 329.

المجتهدين في قضايا الشأن العام، كي يصبح تشخيصًا للمصالح العامة وليس «إنشاء لإلزام ديني أو تصريحًا عن الإرادة الإلهية»، كما هو مفهوم التشريع الشائع بين الإسلاميين.

استفاد الخميني من القاعدة الأصولية المعروفة «الأحكام تدور مع المصالح نفيًا أو إثباتًا»[78]، ومن قبول كثيرين من الفقهاء إرجاع تشخيص المصالح إلى عرف العقلاء[79]، فأعطى هذا الدور لممثلي الشعب باعتبارهم عقل الأمة وممثلي إجماعها أو عرفها العام. طُبّق هذا المبدأ بتشكيل هيئة تحكيم تسمى «مجمع تشخيص مصلحة النظام» تتألف من رجال دولة حاليين وسابقين وبعض الفقهاء، وترجع إليها مشروعات القوانين التي يختلف فيها البرلمان والحكومة من جهة، والفقهاء الأعضاء في «مجلس صيانة الدستور» المخولين التأكد من مطابقة القوانين لأحكام الشريعة، من جهة أخرى. دور مجمع تشخيص مصلحة النظام هو الحكم على «وزن» المصالح العامة المنظورة في القانون مقابل نظيرتها المنظورة في اعتراضات الفقهاء، وترجيح ما يرونه أكثر تحقيقًا للمصلحة العامة[80].

- **المجتمع وعاء السلطة**: كان آية الله منتظري رئيسًا لمجلس الخبراء، وهو هيئة منتخبة تولت تدوين دستور الجمهورية الإسلامية لعام 1980. ويقول إن الفهم السائد بين كبار قادة الثورة يومئذ، كان يميل إلى اعتبار جميع السلطات، بما فيها سلطة الفقيه، محدودة بأحكام الدستور[81]. كما يجادل بأن المجتمع يملك حقًا غير منازع في وضع ما شاء من الشروط والقيود على حكامه حين يفوض إليهم السلطة. وهي شروط يمكن إدراجها في الدستور أو في إطار أجندة سياسية

---

(78) لتفصيلات عن هذه القاعدة، انظر: محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ط 2 (قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، 1979)، ج 1، ص 269.

(79) في شأن الجدل الخاص بالقيمة الدينية للتشخيص العرفي للمصالح بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين، انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، [1951])، ج 1، ص 207.

لآراء مختلفة في الموضوع، انظر: توفيق السيف، **رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، الفصل السابع.

(80) عن اجتهادات الخميني، انظر: توفيق السيف، **حدود الديموقراطية**، الفصل الثاني.

(81) حسين علي المنتظري، «خاطرات،» 1/ 454، ن. إ. موقع شخصي، <http://www.amontazeri.com/farsi/frame10.asp>.

خاصة، توضح التعهدات المتقابلة بين المجتمع ورئيسه[82]. يبني منتظري هذه الرؤية على مبدأ سابق فحواه أن المجتمع هو وعاء السلطة. الخالق سبحانه أودع سلطته المطلقة في الأمة التي تفوضها إلى الحاكم بأي طريق تكشف عن إرادتها الصريحة كالانتخابات[83]. ويجادل منتظري بأن الرسول (ص) والأئمة ليسوا استثناء من هذه القاعدة، فتوليهم السلطة السياسية كان مشروطًا بالبيعة العامة، التي يعتبرها عقدًا مع الأمة [84].

- **رضا العامة شرط لشرعية الحكم**: تحدث آية الله يوسف صانعي، وهو تلميذ مقرب من الخميني، عن رضا العامة كأساس لشرعية الحكم، وعن دور العرف العام في تشخيص المصالح. وهو يرى أن الفقيه ليس له حق إمامة المصلين ما لم يكونوا راضين به، فضلًا عن رئاسة الدولة: «دورنا هو الإرشاد إلى الطريق الصحيحة. لكن ليس بالقهر والظلم والإكراه أو العمل بخلاف مقتضيات العدالة أو التدخل في حياة الناس [...] دور الفقيه هو بيان الأحكام، أما تشخيص موضوعات الأحكام وكيفية تطبيقها، فهو مثل تشخيص المصالح العادية راجع إلى عامة الناس. [...] القول إن الناس عاجزون عن تشخيص الصالح والفاسد، قول مخالف للعقل والنقل معًا[85].

خلاصة

أوجد «الربيع العربي» مجتمعًا سياسيًا منوّع التعبيرات، يوفر فرصة لتطوير حركة تحول ديمقراطي. لكن بلوغ هذه الغاية يتوقف على تغيير جوهري في الثقافة السياسية. أبرز عيوب الثقافة السياسية العربية هو قيامها على أرضية فلسفية تميل إلى إنكار المضمون التعاقدي للنظام الاجتماعي، وكون المجتمع وعاء للسلطة، مؤهلًا لممارستها أو تفويضها لمن يمثله. وبالنسبة إلى الإسلاميين تحديدًا، فإن اعتماد قدامى الفقهاء والفلاسفة تلك الأرضية، وظهور انعكاساتها في آرائهم،

(82) حسين علي المنتظري، «ديدگاهها،» 1/ 36. ن.إ. موقع شخصي، <http://www.amontazeri.com/farsi/frame4.asp>.

(83) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص 493.

(84) المصدر نفسه، ص 527.

(85) يوسف صانعي، «حديث في المدرسة الفيضية،» ايسنا، 2/ 1/ 2003.

أكسباها بعدًا دينيًا، وبنيت عليها أحكام وقواعد فقهية، فصارت ما يشبه الثوابت في التفكير السياسي الديني. التزام الحركات الإسلامية هذا التراثَ يقود بالضرورة إلى «خطاب» اجتماعي- سياسي غير ديمقراطي، حتى لو عُرض بلغة تبدو مشابهة للغة الخطاب الديمقراطي.

عرضنا في الدراسة انعكاس الخلفية الفلسفية لنظرية السلطة التقليدية، على تصور التيار الديني التقليدي لثلاث من أبرز قضايا الاجتماع السياسي، وهي علاقة المجتمع بالدولة، المواطنة، ومبدأ تفويض السلطة. في ما يخص النظام الاجتماعي، يميل المنظور التقليدي إلى تهوين قيمة الفرد وتأكيد واجباته تجاه المجتمع السياسي وليس حقوقه المدنية، كما في الخطاب الديمقراطي. وإن الدولة كينونة مستقلة عن المجتمع، مبرر قيامها الرئيس هو ميل الناس إلى الفساد وعجزهم عن الاجتماع الطبيعي. خلافًا للرؤية الجديدة التي انطلقت من الإقرار بعقلانية الفرد وقدرته على التواصل والمؤهلات التي قادت الأفراد إلى إنشاء رابطة اجتماعية وإقامة سلطة تمثل إرادتهم.

لاحظنا في الدراسة أن ما يوصف بالنظرية الإسلامية في الدولة، ينسب غالبًا إلى آراء لفقهاء سابقين ومعاصرين. وتبعًا لذلك فإن معظم الآراء التي عرضت خلال النقاش يُعزى إلى فقهاء بارزين. وتجادل الدراسة في أن هذه التجارب النظرية وغيرها تكشف أن الفقه ليس إطارًا ملائمًا لتطوير نظرية سياسية إسلامية، بسبب هيمنة التفكير الفلسفي القديم على المدارس الفقهية، وبسبب تمحور البحث الفقهي حول الواجبات والتكاليف، أي القيود على الأفعال، بدلًا من الحقوق، التي تمثل أبرز محاور البحث في علم السياسة الحديث، وهي أيضًا أبرز ما يسعى المجتمع العربي إلى إقراره في العلاقة بين الشعب والدولة.

من هنا، يتطلب التوصل إلى رؤية إسلامية جديدة مراجعة فهمنا لعلاقة الإنسان بالدين، كما يظهر في أربعة موارد:

- إصلاح منهج الاجتهاد وقراءة النص الديني.

- جعل العلاقة بين الإسلام والمسلم تفاعلية، حيث يصبح المسلم في كل عصر شريكًا في صوغ الفكرة الدينية ونمط التدين المتلائم مع ضرورات عصره.

- الرجوع إلى القيم المستقلة السابقة للدين، مثل العدل والحرية والنظام كمعايير لجميع الأحكام في المجتمع السياسي.

- عالمية الدين تعني الوجه التفاعلي، أي شراكة جميع البشر في تطوير الظرف الأنسب للحياة على الكوكب، والأخذ بنتائج تجاربهم باعتبارها جزءًا من الجهد الديني الهادف إلى عمران الكون.

لتأكيد توافر الإمكانات الضرورية لاستنباط نظرية دينية تلائم متطلبات المجتمع السياسي الحديث، عرضنا في الدراسة ستة نماذج لآراء فقهاء بارزين تجاوزوا المنظور التقليدي. في ما يخص:

- احترام الحريات الفردية كمعيار لشرعية النظام السياسي.

- أن الناس شركاء في صناعة الفكرة الدينية.

- أن صحة تطبيق «الشورى» مشروطة بمشاركة جميع أطياف المجتمع السياسي بمن فيهم غير المسلمين.

- الدور التشريعي للبرلمان يتجسد بشكل رئيس في التشخيص العقلائي للمصالح لا في الكلام باسم الله.

- أن المجتمع وعاء للسلطة، يفوضها كيف شاء لمن شاء.

- أن رضا العامة شرط لشرعية السلطة السياسية.

الفصل الرابع

التمكين السياسي للمرأة في فكر الحركات الإسلامية بين النظرية والممارسة الإخوان والنهضة أنموذجًا

دلال باجس

مقدمة

قضية المرأة في الفكر الإسلامي ليست طارئة ولا مستحدثة، لكنها باتت تشغل حيزًا واسعًا من النقاش في العقدين الأخيرين، كما أصبحت نقطة خلاف حاد على الصعيدين الميداني والإعلامي بين أنصار الحركات الإسلامية وأولئك الذين يعارضون توجهاتها. أما الحركات الإسلامية - خصوصًا منها تلك المنبثقة من رحم جماعة الإخوان المسلمين، كبرى الحركات الإسلامية في العالم - فتعتمد في تأطيرها النظري لقضية المرأة على اجتهادات شرعية لكبار العلماء والمفكرين الإسلاميين في العصر الحديث، ممن طوروا رؤية متكاملة في شأن حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية وعلى رأسهم محمد الغزالي ويوسف القرضاوي من مصر، وحسن الترابي في السودان، وراشد الغنوشي في تونس، وسعد الدين العثماني في المغرب. لكن ذلك لا ينفي ابتعاد النظرية عن الممارسة والواقع في بعض الأحيان.

قامت الباحثة بتقسيم دراستها ثلاثة محاور رئيسة تناولت في **المحور الأول** التمكين السياسي للمرأة عند الحركات الإسلامية نظريًا؛ عرضت فيه أبرز الآراء الفقهية والفكرية التي تستند إليها الحركات الإسلامية لتبرير موقفها من رؤيتها للتمكين السياسي للمرأة وحدوده وفقًا لرؤيتها لمفهوم المواطنة، ومدى نضوج هذه الآراء الفقهية والفكرية عبر عقود من المشاركة السياسية. أما **المحور الثاني** فعرضت فيه التمكين السياسي للمرأة من الناحية العملية؛ مستعينة بالإحصاءات التي بينت مدى مشاركة المرأة سياسيًا في هذه الحركات ومدى ترشّحها للمناصب السياسية على صعيد الأحزاب داخليًا وفي برلمانات دولها والمناصب السياسية الحساسة. أما **المحور الثالث** فهو المحور النقدي الذي تطرقت فيه الباحثة إلى العلاقة بين النظرية والممارسة من خلال عرض أبرز العراقيل التي تحول دون تطبيق كامل لرؤية الحركات الإسلامية النظرية في

ما يتعلق بحقوق المرأة السياسية، ومدى صدق العزيمة في التمكين السياسي للمرأة في هذه الحركات.

التعريفات الإجرائية

المواطنة: هي انتماء الفرد إلى مجتمع سياسي، وهي في هذا المقام الدولة بطبيعة الحال، وذلك من خلال مساواته بسائر الأفراد الآخرين من دون النظر إلى الفروق الدينية أو العرقية أو الجنسية، إذا ما استوفى الشروط القانونية التي تخوله ليكون فردًا في هذا المجتمع.

التمكين السياسي للمرأة: هو جعل المرأة ممتلكة القوة والإمكانات والقدرة لتكون عنصرًا فاعلًا في التغيير، وهذا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتحقيق ذات المرأة وحضورها على أرض الواقع، بتعزيز قدراتها في المشاركة السياسية من خلال مشاركتها بصورة جدية وفاعلة في نشاط المنظمات السياسية والشعبية الأخرى كلها والنقابات المهنية ومكاتبها الإدارية وإيصالها إلى مواقع اتخاذ القرار في المجتمع وفي البرلمان، وتعزيز دورها في هذه المواقع لتكون قادرة على تغيير واقعها وتغيير الآخرين أفرادًا أو جماعات أو مجتمعًا بأكمله[1].

الحركات الإسلامية: تتعدد الحركات الإسلامية في البلدان العربية بتعدد منابعها وأصولها ومؤسسيها وطرائق فهمهم لكيفية إقامة مجتمع مسلم. لكن الحركات الإسلامية التي عنيت بها الباحثة في هذا البحث هي الحركات السياسية المنبثقة من رحم جماعة الإخوان المسلمين في البلدان التي شملتها الدراسة أو تلك المقربة من نهجها، وهي حركة النهضة التونسية، وحزب الحرية والعدالة المصري.

نظام الكوتا: هو نظام قانوني تخصّص بموجبه حصة للأقليات العرقية أو الدينية أو للنساء في أي انتخابات تجرى في الدولة على الصعيد المحلي أو البرلماني، كحل مرحلي لمشكلة ضعف مشاركة هذه الشرائح في الحياة السياسية ومراكز صنع القرار.

---

(1) صابر بلول، «التمكين السياسي للمرأة العربية بين القرارات والتوجهات الدولية والواقع،» مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، السنة 25، العدد 2 (2009)، ص 650.

أولًا: المواطنة في الفكر الإسلامي الوسطي

الاشتراك في الوطن يفرض نوعًا من الترابط بين المواطنين بعضهم ببعض، كما يقول يوسف القرضاوي الذي أطلق على هذه الرابطة اسم الأخوة الوطنية؛ فكلٌ مواطن أخ لمواطنه، وهذه الأخوّة توجب له من حقوق المعاونة والمناصرة والتكافل ما يستلزمه معنى «الأخوة»، أي الانتماء إلى أسرة واحدة. والأخوة في هذا المقام ليست دائمًا دينية، بل قد تكون وطنية أو قومية، أو غيرها كما قال. وإذا ثبتت الأخوة، فثبت ما تقتضيه وتستلزمه من المحبّة والمساواة والتضامن، إذ لا معنى للأخوة بغير هذا. لكن مشكلة المواطنة تبدأ عند تعارض الولاءات والانتماءات، فتحدث الإشكالية حين يتعارض الانتماء إلى الوطن والولاء له، مع انتماءات وولاءات أخرى يلتزمها الإنسان. كما أن المشكلة تحدث كذلك إذا اقترن مفهوم المواطنة أو الوطنية بالعلمانية، أو الغلو في الوطنية حتى تصبح بديلًا من الدين[2].

في كتابه من فقه الدولة في الإسلام أفرد القرضاوي فصلًا مطولًا لموقف الدولة المسلمة من الديمقراطية والتعددية ومشاركة المرأة وغير المسلمين، وغيرها من قضايا خلافية بين بعض الفقهاء المتشددين والوسطيين؛ فأنكر على الذين يحاربون الديمقراطية ويعتبرونها كفرًا وأخذ عليهم أخذًا شديدًا، فجوهر الديمقراطية عنده أن يختار الناس من يحكمهم وأن يكون لهم حق محاسبته إن أخطأ وحق عزله وتغييره إذا انحرف، والجوهر يتفق مع الإسلام ومقاصد الحكم فيه[3]. كما يعتبر أن المعركة الأولى للإسلاميين في هذه المرحلة هي معركة الحرية، ولا سيما السياسية منها، وهو من الذين ينادون بتعددية الأحزاب، خصوصًا الإسلامية منها، لكون التعددية تمثل صمام أمان يمنع حزبًا أو فردًا من الاستبداد في الحكم، كما قال[4]. وخالف القرضاوي حسن البنا في رأيه بعدم

(2) يوسف القرضاوي، «إشكالية الوطن والوطنية والمواطنة،» الموقع الرسمي للدكتور يوسف القرضاوي، على الرابط:
<http://www.qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-10-35-10/4305-2012-10-04-13-02-45.html>.

(3) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 132.

(4) المصدر نفسه، ص 147.

جواز تعدد الأحزاب، قائلًا إن البنا نفسه كان مرنًا ومغيرًا لأحكامه تبعًا لما يراه الأصلح لمصلحة البلاد والعباد، وأنه لم يحجر على أتباعه ومن سيأتون من بعده أن يطوروا ويخالفوه لما يرونه الصواب لزمانهم ومكانهم(5).

بهذه الرؤية الأولية يمكن أن نفسر سلوك الإسلاميين الوسطيين في التعامل مع مبدأ المواطنة والأقليات غير الإسلامية، بل المرأة في نظام الحكم الذي ينشدونه. وبعد تفحص منهجية الإخوان في العمل السياسي على مدار الفترة التي سبقت الربيع العربي اتضحت نقطتان رئيستان، تمثلت الأولى بأخذ الجماعة وقادتها ومفكريها بـ «فكرة الوسطية» وما رافق ذلك من تطور في الاجتهادات السياسية للحركة إلى أن وصلت إلى فكرة الدولة المدنية. وأما الثانية فالسلوك السياسي للجماعة لم يكن محكومًا بالقاعدة الفكرية المسبقة للفعل فحسب، بل غالبًا ما كان الواقع موجِّهًا وصانعًا للقواعد الفكرية في ما عرف ببراغماتية الجماعة(6)، أي إن الفقه من وجهة نظر هذه الحركات جهد بشري يؤخذ منه ما وافق الوضع الأمثل والأصلح للإنسان زمانًا ومكانًا.

من خلال دراسات كبار مفكري الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية الوسطية المنبثقة من رحمها حسمت فكرة الدولة المدنية عند الإخوان، واستبعدت فكرة الدولة الدينية، وبلورت هذه الأفكار مجموعة من المنطلقات التي اعتمدها الإخوان نظريًا ووجب قياس مدى تطبيقها وممارستها بعد الربيع العربي. تمثلت نظرتهم إلى المواطنة باعتماد الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، فهي دولة جميع مواطنيها، بغضّ النظر عن اللون والجنس والدين. وهي دولة تعددية دستورية يحكمها الدستور، والمواطنون فيها متساوون أمام القانون، وعلماء الدين فيها هم كباقي العلماء المتخصصين الذين يلجأ إليهم للمشورة في القضايا التي تخصهم(7).

---

(5) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 157-158.

(6) رائد نعيرات، «المواطنة في فكر الحركات الإسلامية: حركة الإخوان المسلمين نموذجًا،» ورقة قُدمت إلى مؤتمر التعددية وحق الاختلاف من منظور إسلامي ودور الجامعات في تنمية ذلك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 4 تموز/ يوليو 2012، ص 350، نسخة إلكترونية: <http://scholar.najah.edu/sites/default/files/conference-paper/lmwtn-fy-fkr-lhrkt-lslmy-hrk-lkhwn-lmslmyn-nmwdhj.pdf>.

(7) المصدر نفسه، ص 352.

أما في تونس فيبدو المشهد أكثر وضوحًا في ما يتعلق بمفهوم المواطنة ومكان المرأة في هذا المفهوم؛ ففي المؤتمر التاسع لحركة النهضة في عام 2012 ورد في البيان الختامي بوضوح قضية الدولة المنشودة، ودور المرأة في هذه الدولة، ومفهوم المواطنة ومكان المرأة في هذا المفهوم، فتونس التي يريدها الحزب «هي التي يتحقق فيها نموذج ديمقراطي يجمع بين الرسوخ في هويتنا العربية الإسلامية والانفتاح على قيم الحداثة والتجارب الإنسانية... يدعو المؤتمر لدعم حقوق المرأة والحفاظ على مكاسبها كمواطنة تونسية موفورة الكرامة، وتوفير الضمانات التي تكفل لها المساواة في الحقوق والواجبات وتكافؤ الفرص في المجتمع عامة وفي مجالي العمل والحياة السياسية خصوصًا، وتحريرها من أثقال التقاليد البالية من جهة ومخاطر الابتذال الثقافي الوافدة من جهة أخرى»[8].

ثانيًا: المرأة والسياسة في فكر الحركات الإسلامية

تتشابه الحركات الإسلامية الوسطية، ولا سيما منها تلك المنبثقة من رحم جماعة الإخوان المسلمين فكريًا، في ما يتعلق بقضايا المرأة وحقوقها السياسية، بل إن جل مفكريهم وقادتهم يستقي أفكاره في شأن الدور السياسي المنشود للمرأة المسلمة من أفكار القرضاوي وكتاباته، وستدلل الباحثة على ذلك من خلال عرض مواقفهم ورد هذه المواقف إلى أصولها في كتابات القرضاوي وفتاواه.

1- في فكر القرضاوي

يمثل القرضاوي، كما سبق ونوهنا التأصيل الشرعي لفكر الإسلاميين الوسطيين، ويختلف الإسلاميون بعد ذلك بتحويل هذا التأصيل الشرعي إلى قضايا فكرية جديرة بإيجاد آليات ملموسة حقيقية لتطبيقها على أرض الواقع. وينطلق القرضاوي في نظرته إلى المرأة من المزج بين فكره وفقهه، فالمرأة عند القرضاوي إنسان قبل أن تكون أنثى، ويترتب عن هذه النظرة أن تسعها الأحكام

---

(8) «البيان الختامي للمؤتمر التاسع لحركة النهضة،» 16 تموز/ يوليو 2012، نسخة إلكترونية: <http://fr.slideshare.net/Ennahdha/ss-13724568>.

الفقهية كلها التي تسع الرجل، ما لم يرد نص صريح للتخصيص في قضايا محددة بشدة، ويحصرها في إطارها من دون أن يسمح بتغولها على الفتوى العامة في كل ما يتعلق بالمرأة، لذلك لا معنى عنده لاستثناء المرأة من عموميات النصوص إلا بدليل ولا دليل، لمن يمنع المرأة من المشاركة في الشأن العام. كما فرق القرضاوي في فكره وفتاواه التي تتعلق بالمرأة بين ما أثبته الوحي وما سوغته الأعراف(9).

للقرضاوي رأي مطول في مشاركة المرأة السياسية؛ فالأساس عنده في هذه القضية هي الآية الكريمة من سورة التوبة ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة**﴾(10)، وما دامت المرأة المؤمنة مثل الرجل المؤمن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأصل إذًا أن تقوم بما يقوم به الرجال، إلا إذا وجد مانع معين. ومن حق المرأة أن ترشح نفسها لمجلس الشعب، أو مجلس النواب، أو مجلس الشورى، أو سميه المجلس التشريعي، وليس ثمة نص يمنع المرأة من هذا الأمر، ويرى القرضاوي أن بعض الأشياء يحتاج إلى وجود المرأة، فهي فيه من باب الوجوب وليس من باب التخيير، فهي نصف المجتمع، وربما تكون أكثر من النصف إذا نظرنا إلى تأثيرها في زوجها وتأثيرها في أبنائها، فكيف نهمل هذا النصف، ولا يوجد من يمثله في المجلس الذي يُصدر قوانين تتعلق بالمرأة، وتتعلق بالأسرة وتتعلق بالطفولة، وتتعلق بالشيخوخة، وللمرأة فيها رأي ربما يغيب عن بعض الرجال. كما أجاز تولّي المرأة القضاء واستنكر من يحرمونها هذا الحق بحجة العاطفة، فالعاطفة لا تعني بأي حال عدم وجود العقل والأهلية للتفكير وإصدار الأحكام، كما جاء في الحديث «إنما النساء شقائق الرجال» والمرأة في بعض الأحيان يكون رأيها أكثر سدادًا من الرجل، ولعل قصة أم سلمة حينما استشارها النبي فأشارت عليه بالرأي السديد في قصة الحديبية خير دليل. كما يرى القرضاوي كجمهور الفقهاء على أن المرأة تصلح للإفتاء، بمعنى أنه ليس من شروط الإفتاء الذكورة، والمرأة إذا استجمعت الشروط والمؤهلات العلمية والعملية والخلقية اللازمة

---

(9) وسيلة خلفي، «المرأة في كتابات القرضاوي مفكرًا وفقيهًا،» ورقة قُدمت إلى: ملتقى الإمام القرضاوي مع التلاميذ والأصحاب، الدوحة، 14-16 تموز/ يوليو 2007، ص 5-8.

(10) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 71.

للإفتاء تكون مفتية، كما رآها تصلح للقضاء كذلك، سيرًا على مذهب الإمام أبي حنيفة ومذهب الشاطبية، والأهم من ذلك أنه يرى صراحة أن ليس ثمة ما يمنع من ترشح المرأة للرئاسة، أو لتولي منصب رئاسة الجمهورية[11] لكونها ليست كخلافة المسلمين سابقًا وإنما كولاية إقليم من أقاليمهم.

2- في فكر الترابي

يعد حسن الترابي صاحب أكثر الآراء إثارة للجدل في ما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية وقضايا النساء، لكن باحثين عدة يرون أن مضمون الخطاب الدعوي للحركة الإسلامية في السودان ككل ارتكز بصورة رئيسة على أفكاره وأطروحاته. واتسم ذلك الخطاب بمجموعة من الخصائص التي ساعدته في تحقيق النضج الفكري والعملي في التعامل مع الجناح النسائي للحركة؛ واتسم الخطاب بالتوحيد، وبالربانية التي تجعل العمل أسمى من أن يشتته النظر إلى صغائر الأمور كالاختلاط وصوت المرأة وغيرها من الأمور، كما أنه اتسم بالمعاصرة واستخدم كلمات مثل «تحرير المرأة» للإشارة إلى ما تعانيه من ظلم اجتماعي تقليدي، علاوة على اتسامه بالرسالية؛ لأن هدف المرأة في هذه الحياة إضافة إلى واجباتها التقليدية من رعاية البيت والزوج والأولاد هو أن تجد مغزى لحياتها وذلك بنشر رسالة التوحيد والدين والعمل على إصلاح المجتمع من منطلق وحدة التكليف مع أخيها الرجل، من دون فرق يذكر كما ورد في عدد من الآيات الكريمة[12].

في كتابه المرأة بين الأصول والتقاليد، يحمل الترابي كعادته حملًا شديدًا على من ضيقوا على المرأة لا في المشاركة السياسية فحسب، وإنما في حياتها اليومية التي أصبحت في نظره جحيمًا لا يطاق، فهو يرى أنه «ما ضعف إيمان المؤمنين من

---

(11) يوسف القرضاوي، «للمرأة تولي الإفتاء والقضاء ورئاسة الدولة،» الموقع الرسمي ليوسف القرضاوي، 14/12/2009: <http://qaradawi.net/new/223-2014-01-26-18-21-41/2014-01-26-18-27-09/4959-2009-12-14-04-37-01>.

(12) علي عيسى عبد الرحمن، «المضمون الدعوي في خطاب الحركة الإسلامية السودانية الموجه إلى المرأة،» موقع الفكر الإسلامي: <http://fikrislamy.net/details.php?rsnType=1&id=10>.

الرجال إلا جاروا على النساء واستضعفوهن»[13]. وبيّن الترابي أن للمرأة الحق في المشاركة في تنصيب أولي الأمر في المجتمع انتخابًا ونصحًا، واستدل على ذلك بحادثة عبد الرحمن بن عوف عند استشارته النساء في خدورهن في شأن خليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، كما أن ليس للرجال اختصاص بشيء دون المرأة سوى ما فرض عليهم وأجيز لها جوازًا، وليس للرجل سلطان عليها إلا في إطار الزوجية الذي يُعقد أصلًا ويُحلّ بتشاور منهما وتراض. كما أنه يشدد على عدم جواز فصل النساء عن الحياة العامة في مجتمعها[14].

يعتقد الترابي أن واقع المسلمين انتهى إلى تغيير جل الأحكام المتصلة بالمرأة، وحرمت بناء عليه تمامًا من المساهمة الأدبية في الحياة العامة، ولعل أقسى ما وقع على المرأة هو سلخها عن الحياة العامة، وجُعِل ظهورها كله كشف للعورة حتى صوتها، وسُمِّي وجودها، حيث يوجد الرجال، اختلاطًا محرمًا، وأمسكت في البيت كما هي عقوبة النساء اللواتي أتين الفاحشة![15].

يخص الترابي أيضًا المشاركة السياسية للمرأة بحديث مع شرح طويل، ويوجه رسالة قوية إلى الحركات الإسلامية في كتابه رسالة في المرأة محذرًا إياهم بأن «الثورة على الأوضاع النسوية التقليدية آتية لا محالة... وليحذر الإسلاميون من أن يوقعهم الفزع من الغزو الحضاري الغربي والتفسخ الجنسي المقتحم، في خطأ المحاولة لحفظ القديم وترميمه بحسبانه أخف شرًا وضررًا، لأن المحافظة جهد يائس لا يجدي والأوفق بالإسلاميين أن يقودوا هم النهضة بالمرأة من وحل الأوضاع التقليدية لئلا يتركوا المجتمع نهبًا لكل داعية غربي النزعة يضل به عن سواء السبيل»[16]. وهذا ما حدث، فأدى الغزو الفكري الغربي من وجهة نظر الترابي إلى زعزعة ثقة مجتمعاتنا العربية بتصورها للمرأة، ولا سيما المرأة المقهورة نفسها، وبما أن هذا الفكر الوافد كان ردة فعل على أوضاع دينية تقليدية خاطئة كما هو حال مجتمعاتنا، بدأ بعضهم يتلقفه على أنه المخلص والمنجي

---

(13) حسن عبد الله الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد (الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 2000)، ص 19.

(14) المصدر نفسه، ص 9-11.

(15) المصدر نفسه، ص 21-22.

(16) الترابي، رسالة في المرأة (الخرطوم: [د.ن.]، 3791)، ص 46.

للمرأة مما هي فيه. ومنعت الأحوال المجتمعية المرأة المسلمة من الانخراط في العمل السياسي، غير أن ذلك يجب ألا يعوقها بعد الآن، وينبغي ألا تغيب عن مجالس الشورى وساحاتها، لأن المرأة أقرب إلى ضمان العدل والرحمة والإنسانية والخير والسلام[17].

3- في فكر الغنوشي

يكاد المطّلع على كتابات الغنوشي يلحظ تأثره الكبير بفكر القرضاوي، ومن بعده حسن الترابي، ولا سيما منه ما يتعلق بوضع المرأة، فهو يصرح في كتابه **تجربة الحركة الإسلامية في تونس** أن تغيير مسار وطريقة تفكيره في شأن الدور الإصلاحي والنقلة النوعية في فكر الحركة الإسلامية في تونس بدأ بعدما زار السودان والتقى حسن الترابي، ورأى من الحركة الإسلامية هناك آلية تعامل جديدة بين النساء والرجال؛ فقال في هذا المجال: «وكان النموذج السوداني متميزًا باتساع مشاركة المرأة في الجهد الإصلاحي والدعوي وعفوية علاقتها بالرجال، ووجودها الكثيف في نشاط مشترك في الجامعة وفي الندوات والرحلات... وكان لهذا أثر كبير في تطوير موقف حركتنا من المرأة على نحو يسّر تفاعلها (حركتنا) مع مجتمعها الذي نالت فيه المرأة حظوظًا كبيرة من التطور المحمود وغير المحمود تصدينا له بدافع ردة الفعل من دون تمييز»[18]. وفي كتابه **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين** يفرد الغنوشي صفحات لا بأس بها للحديث عن حقوق المرأة السياسية التي اعتبرها واجبًا شرعيًا عليها وليست منة من أحد، مدللًا بالدليل العقلي والنقلي على المشاركة السياسية للمرأة منذ عهد النبوة قائلًا:

«كانت المرأة في بيت النبي أهم من استوعب ونقل إلى الأمة علوم الإسلام وأنفقت، ودعت، وجاهدت، وهاجرت، واضطهدت، ووقفت المواقف المشهودة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووليت الوظائف المهمة كقضاء الحسبة، مع أن القضاء من الولايات العظمى، واستشيرت في تولي الخلفاء وقادت معارضة

---

(17) الترابي، المرأة، ص 32.

(18) راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000)، ص 70-71.

مسلحة في عهد هو أفضل العهود، وضد خليفة من أعظم الخلفاء، وكان تحت إمرتها رجال من أعظم الأصحاب والمبشرين بالجنة. وإذا كان كل ذلك لا يُعدّ مشاركة سياسية، فماذا عساها تكون المشاركة السياسية؟!... هل لكون الحياة السياسية في تلك العهود لم تعرف الأشكال التنظيمية المعاصرة وبعض شكليات الصراع السلمي على السلطة مثل الانتخاب وصناديق الاقتراع، وهل ذلك مبرر كافٍ لحرمان المرأة المسلمة من المشاركة السياسية بالكلمة والمسيرة والانتخاب والثورة المسلحة ضدّ الظلم والظالمين؟»[19].

عاب الغنوشي ما اعتبره عصر الانحطاط، وهو ذلك العصر الذي حرمت فيه المرأة من ثقتها بنفسها تمامًا بسبب التسلط الشديد عليها وإقناعها بأنها ضعيفة وبأنها بحاجة دائمًا إلى من يعينها، فكانت ردة فعلها التقوقع على ذاتها وفي مجتمعها الخاص الذي قلص ميدان اهتمامها ليقصره على الجسد والزينة والبيت والزوج وغيره من صغائر الأمور التي لا تقيم للمجتمع قائمة ولا تنهض بحضارة، غير أنه في الوقت عينه انتقد بشدة طريقة تعامل نظام بورقيبة مع هذا الوضع بردة فعل ثورية لم تميز بين السيئ الذي يجب تغييره، والجيد الذي يجب دعمه والحفاظ عليه، ظنًا منه أن البلاد لن تلحق بركب الحضارة الغربية التي بهرته ما لم تسر على هديها حرفيًا بتحرير المرأة كما تصوره الحضارة الغربية من دون تغيير يلائم المجتمع[20].

كان موقف الغنوشي من هذا كله أنه مع التغيير الذي يعطي المرأة حقوقها كلها التي حرمتها على مدار عقود طويلة، فهو كأستاذه القرضاوي يجيز ويشجع مشاركة المرأة السياسية انتخابًا وترشيحًا في المجالس المحلية والنيابية كما يجيز توليتها القضاء بأشكاله حتى ما لا تشهد فيه المرأة، إضافة إلى ولاية المرأة في الفتوى والاجتهاد والتعليم والإدارة[21]. ويعتبر الغنوشي أن عددًا كبيرًا من المفاهيم المتعلقة بالمرأة في الميراث الإسلامي بحاجة إلى غربلة وتنقية ولا سيما أنها كانت صنيعة بشر يصيبون ويخطئون، وارتأوها ملائمة في زمانهم

(19) راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ط 3 (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000)، ص 116.

(20) المصدر نفسه، ص 65-68.

(21) المصدر نفسه، ص 119.

ليعبّروا فيها عن دينهم في أوضاعهم السياسية والاجتماعية الخاصة، لكنها ليست ملزمة لغيرهم وليس شرطًا أن تكون ملائمة لمن هم بعدهم. ولعل من أبرز هذه المفاهيم التي أراد الغنوشي التركيز عليها أن المرأة شخص كامل؛ كامل الإنسانية وكامل التكليف وكامل المسؤولية، كما أكد أحقية المرأة في العمل وأن لا مسوغ ولا مبرر كي يطرح الإسلاميون هذه القضية، وكما أحقيتها في العمل أحقيتها بالضرورة في العلم والتعلم بمستوياته كلها، وشدَّد أيضًا على خطأ الفهم والتصور لمفهوم الاختلاط الذي يشدِّد على المرأة ويضيق عليها أوجه الخير من دون مبرر. كما شدد الغنوشي على حاجة الحركة الإسلامية إلى زعامات نسائية في الميدان السياسي والثقافي والاجتماعي والنقابي، ومساعدة القادرات منهن إلى حين تبوّئهن المناصب الملائمة لكفاياتهن[22].

ثالثًا: بين النظرية والممارسة... مؤشرات أولية

حاولت الحركات الإسلامية الوسطية بلورة مفهومها الخاص في شأن التمكين السياسي للمرأة، متناغمًا ومتناسقًا مع ما تؤمن به فكريًا في هذا المجال؛ فهذه الحركات تحوي أقسامًا خاصة بالنساء في أغلبيتها، وللمرأة فيها أمانة عامة وفروع ممتدة في أطراف الوطن، ففي تونس على سبيل المثال هناك أكثر من 500 مؤسسة نسائية ترئسها ناشطات في حزب النهضة، وفي مصر هناك أكثر من 2000 مؤسسة نسائية تقوم عليها ناشطات من حزب الحرية والعدالة وجماعة الإخوان المسلمين، كما سنرى لاحقًا. كما أن المرأة في هذه الأحزاب تصل إلى أعلى السلم التنظيمي من خلال عملية انتخاب مباشر من أعضاء هذه الأحزاب وتتنافس على المناصب الإدارية العليا جنبًا إلى جنب مع الرجل، إضافة إلى كوتا خاصة بها وردت في النظام الداخلي للأحزاب (حزب النهضة في تونس، العدالة والتنمية في المغرب، المؤتمر الشعبي في السودان، الحزب الكردستاني الإسلامي في العراق). أما في ما يتعلق بالانتخابات المحلية والبرلمانية، كانت الحركات الإسلامية الأكثر ترشيحًا للمرأة بعد الثورات العربية في البلدان كلها التي شهدت ربيعًا عربيًا، وحصلت الإسلاميات في البرلمانات الجديدة على نصيب الأسد من

(22) الغنوشي، المرأة، ص 70-82.

الكوتا النسائية والانتخابات المباشرة على حد سواء؛ ففي تونس على سبيل المثال هناك 86 في المئة من النساء تحت قبة البرلمان نائبات عن حزب النهضة، وفي المغرب بلغت نسبة نساء العدالة والتنمية 28 في المئة من النساء في برلمان عام 2012، وفي ليبيا بلغت نسبتهن 23 في المئة، أما في مصر فبلغت نسبتهن 18 في المئة من العدد الشحيح من النساء اللواتي استطعن الوصول إلى البرلمان انتخابًا وتعيينًا بعدما ألغي العمل بنظام الكوتا[23].

لكن ذلك كله لا ينفي ضعف مشاركة المرأة في المجال السياسي عمومًا وليس الإسلاميات منهن خصوصًا، فهناك غياب رؤية جريئة لإنصاف المرأة سياسيًا من خلال سن قوانين ملزمة للانتخابات المقبلة تمكّن المرأة من رفع نسبتها تحت قباب البرلمانات، ومع الأسف فإن الحركات الإسلامية لم تولِ هذا الموضوع الأهمية المطلوبة، ولم تضعه على سلم أولوياتها في هذه المرحلة، وبهذا يصرح القيادي في الحرية والعدالة عمرو دراج؛ إذ يعتقد أن الحزب من أكثر الأحزاب التي تدفع المرأة إلى الانتخابات، ومع ذلك فالمرأة مظلومة من الأحزاب كلها، ومنها الحرية والعدالة من وجهة نظره، لكن يبقى حزب الحرية والعدالة في مقدمة الأحزاب التي تدفع كوادر نسائية إلى الانتخابات، ومنه أكبر عدد من البرلمانيات في البرلمان السابق[24].

1- الإسلاميات في تونس

انطلق النشاط النسائي لحزب النهضة بشكله الحالي مع نشأة الحركة في أواخر ستينيات القرن العشرين، وتنوع النشاط وتفرّع بحسب نمو الحركة؛ فاستوعب النشاط النضالي والطالبي والثقافي والسياسي، إضافة إلى النشاط التربوي. وبدأ نشاط الإسلاميات في الجامعة تفاعلًا مع وضع الإسلاميين عمومًا؛ إذ كانت الجامعة مسرحًا للاستقطاب اليساري وكان ظهور أول المحجبات

(23) دلال باجس، النساء الإسلاميات في العالم العربي: من ردة فعل إلى واقع جديد: تساؤلات حول التغييرات البنيوية في الحركات الإسلامية في العالم العربي (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013).

(24) حوار مع عمرو دراج القيادي في حزب الحرية والعدالة عن المشهد السياسي في مصر، مقطع فيديو على موقع يوتيوب، <http://www.youtube.com/watch?v=AciPFj93cPM>.

فيها مثيرًا لأصحاب مشروع بورقيبة، وكانت الجامعة ساحة حرية في العهد البورقيبي، مقارنة بمساحة القمع خارج الجامعة. ومنذ تعرض الحركة الإسلامية للاستهداف والقمع في عام 1981 تزامنًا مع منع الحجاب على طالبات المدارس بدأ شعور المحجبات ووعيهن في الجامعة وخارجها يتضاعف. ولم يكن الظهور السياسي للمرأة ظهورًا مميزًا، لكنه كان يندرج في السياق العام نفسه. ثم تطور العمل السياسي في الجامعة إلى الوجود المنظم الفاعل، إذ بدأت المرأة تشارك في نقاشات الجامعة والإعداد للاجتماعات وإعداد التظاهرات ثم تحول إلى المشاركة في مجالس الكليات[25].

عانت الإسلاميات التونسيات مما عاناه الرجال من مقاومة الدكتاتورية، ولحقهن ما لحقهم من سجن وتشريد في عهد بورقيبة، ومن بعده بن علي، وبلغ عدد سجينات النهضة في سنوات حكم بن علي المئات[26]. وبعد الثورة سرعان ما أعيد تشكيل الحزب، أو بالأحرى إعلانه، ويضم الحزب في مكتبه التنفيذي حاليًا سيدتين من 15 عضوًا بنسبة 13 في المئة: منية إبراهيم وفريدة العبيدي[27]، كما تشارك النساء في المؤتمر العام للحزب وهو أعلى سلطة في الحزب وفي مجلس شورى الحزب أيضًا بحكم قانون الثلث الذي يقره النظام الأساسي للحزب، والذي ينص على اختيار ثلث أعضاء مجلس الشورى في دورته الأولى من الثلثين المنتخبين على أساس تمثيل الكفايات والجهات والمهجر والشباب والمرأة والكتلة النيابية والفريق الحكومي للحزب[28]. ويتفرع عن مكتب المرأة والأسرة في الحزب حاليًا 24 مكتبًا جهويًا و300 مكتب محلي يديرها أكثر من 500 إطار قيادي نسائي[29].

---

(25) مقابلة أجرتها الباحثة مع آمال الرباعي عضو مجلس الشورى في حزب النهضة التونسي لفترتين متتاليتين منذ عام 2001 حتى 2011.

(26) الصفحة الرسمية لمكتب المرأة والأسرة في حركة النهضة على الفيسبوك، تاريخ المشاهدة 23/ 9/ 2012: <http://www.facebook.com/Nahdha.mar2a.osra/info>.

(27) الموقع الرسمي لحزب حركة النهضة، تاريخ المشاهدة 23/ 9/ 2012: <http://www.ennahdha.tn/>.

(28). «تركيبة مجلس الشورى،» في: **النظام الأساسي لحركة النهضة (بعد تنقيحه من المؤتمر التاسع)**، نسخة إلكترونية: <http://de.slideshare.net/Ennahdha/ss-13961680>.

(29) الصفحة الرسمية لمكتب المرأة والأسرة في حركة النهضة، على الفيسبوك.

لم تكن المرأة بعيدة من البرنامج الانتخابي لحزب النهضة، بل لعله ركز كثيرًا على قضية المرأة بسبب التوجسات التي تعانيها في شأن مكتسباتها الحقوقية إذا ما استلم الإسلاميون الحكم في تونس. وورد في البرنامج الانتخابي للحزب أن الحركة تنطلق من تكريم الإسلام للمرأة ورفعه مكانتها وتسويته بينها وبين الرجل في التكليف والحقوق والواجبات وبنائه العلاقة بينهما على التراحم والتكامل والشراكة، كما تنطلق من قراءة لواقع المرأة التونسية وما حققته من مكاسب وما يعترضها من تحديات لتؤكد في برنامجها في المرحلة المقبلة حماية مكتسبات المرأة التونسية ودعمها، واعتبار أن مسار تطوير مكانتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية سيبقى مفتوحًا للمبادرات والإجراءات حتى تنال مواطنيتها كاملة شريكًا حقيقيًا في بناء الوطن والمشروع المجتمعي في المجالات المختلفة، وضمان تكافؤ الفرص بين المرأة والرجل في تحمل المسؤوليات الإدارية والسياسية المختلفة، وضمان حق المرأة في الشغل كما للرجل على حد السواء، وحماية حرية المرأة ومناهضة إكراهها على نمط محدد من اللباس، وتطوير مكتسبات المرأة في مجال التعليم والثقافة والترفيع من مستوى كفاياتها وخبراتها الاجتماعية بما يعود بالنفع على التنمية بكل أبعادها، وتعزيز مشاركة المرأة الريفية في النشاط الاقتصادي بدعم حقوقها ومساندة مشروعاتها وتقديم جميع التسهيلات في سبيل ذلك من قروض ميسرة ومصاحبتها في ترويج منتوجاتها وتمتيعها بالتغطية الاجتماعية، وضمان حماية المرأة العاملة من أشكال الانتهاكات المختلفة التي يمكن أن تمسّ كرامتها وتضمين ذلك في التشريعات، وتدعيم الامتيازات الخصوصية التي تتمتع بها المرأة المرضع، والقطع مع جميع أشكال العنف والتمييز المسلط على المرأة، ونبذ التهميش الاقتصادي والاجتماعي، خصوصًا هشاشة تشغيل المرأة واستغلالها[30].

في ما يلي الجدول (4-1) يبيّن نسبة النساء عمومًا والإسلاميات منهن خصوصًا بين برلمانيي ما قبل الثورة وما بعدها في تونس:

---

(30) البرنامج الانتخابي لحزب النهضة في عام 2011: «برنامج حركة النهضة: من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية،» الباب المجتمعي: نحو مجتمع رائد تحت بند «المرأة: تفعيل الدور وحماية المكاسب،» النقطة 318-327.

الجدول (4-1)
نسبة النساء عمومًا والإسلاميات خصوصًا بين برلمانيي ما قبل الثورة وما بعدها في تونس

عام	النساء المنتخبات	الإسلاميات منهن	الوزيرات	الإسلاميات منهن	نسبة الإسلاميات من نواب الحزب ككل (نسبة مئوية)
2009	59	-	4	-	-
2011	59	42	3(*)	2	42

(*) وزيرتان وكاتبة دولة للإسكان.

ليست العبرة بالكم فحسب وإنما بالكيف أيضًا؛ فنائبة رئيس المجلس الوطني التأسيسي الأولى محرزية العبيدي، ومساعدة الرئيس في اللجنة المالية هالة الحامي، ورئيسة لجنة الحقوق والحريات فريدة العبيدي، ورئيسة لجنة التشريع العام كلثوم بدر الدين، ورئيسة لجنة الحقوق والحريات التشريعية سعاد عبد الرحيم، ورئيسة اللجنة الخاصة للشهداء وجرحى الثورة يمينة الزغلامي[31].

2- الإسلاميات في مصر

بعد تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد حسن البنا، تكونت أول فرقة للأخوات المسلمات في الإسماعيلية في 26 نيسان/ أبريل 1933 برئاسة المرشد العام نفسه ووكيلة عن الأخوات، وعدت عضوات هذه الفرقة أخوات في «الدرجة والمبدأ». وتطورت الفكرة لتشمل المناطق المصرية كلها عندما قرر مكتب الإرشاد تكوين فرقة للأخوات برئاسة السيدة لبيبة أحمد، وقام بتعريفها إلى جمهور الإخوان بمقالة طويلة مرفقة بصورتها الشخصية من خلال جريدة الإخوان[32] وأصدر قسم الأخوات في الجماعة رسالته الأولى في عام 1947

---

(31) مقابلة مع فريدة العبيدي النائبة عن حزب النهضة في المجلس التأسيسي، في: الصباح (تونس)، 2/ 7/ 2012، على الموقع: <http://www.assabah.com.tn/article-74867.html>.

(32) عبده مصطفى دسوقي، تطور قسم الأخوات في جماعة الإخوان المسلمين، نسخة إلكترونية على موقع ويكيبيديا الإخوان المسلمين: =

بعنوان «مع المرأة المسلمة»، أظهر فيها دور الأخوات المسلمات ورسالتهن التي تسعى الجماعة إلى ترسيخها. وجاء في هذه الرسالة: «إعلان الثورة على النظم القائمة، وتجنيد المرأة لقيادة هذه الثورة، وتحقيق الغاية الإصلاحية المطلوبة. سنثور لحماية المرأة، وصيانة أعراض الأمة، والمرأة نفسها هي التي ستحمل هذه الثورة... سنحرض المرأة على الثورة حتى تثور، وذلك بتنويرها وإماطة اللثام عما يخفى عليها من الحقائق المستورة، وسنقنعها بأن بقاء هذه الحال إصرار على المضي في سياسة امتهانها وتحقيرها والاتجار بشرفها، واعتبارها متاعًا يباع ويشترى... تلك خطوة رئيسية ومادة أساسية في رأس المنهاج، ثمارها تعبئة المرأة لقيادة النهضة النسائية السليمة وإعدادها لهذه القيادة»[33].

استمر نشاط الأخوات على حاله إلى أن تعرضن في عام 1965 لعمليات واسعة من الاعتقالات طالت أكثر من 200 من كوادرهن وقائداتهن اللواتي تعرضن للتعذيب القاسي في سجون عبد الناصر، وحكم عليهن بالسجن المشدد مثل زينب الغزالي وحميدة قطب وعلية الهضيبي وخالدة الهضيبي وفاطمة عبد الهادي وغيرهن. وأدى ذلك إلى ضعف القسم وخفوت نشاطه تخوفًا من تكرار التجربة القاسية، ولم يستعِد القسم سابق عهده كما كان في أيام البنا والهضيبي منذ ذلك الحين[34] حتى مطلع القرن الحادي والعشرين. وتمثل الأخوات المسلمات حاليًا نخبة من أكثر العناصر النسوية تنوعًا وفاعلية، كما أنهن لم ينتمين إلى الجماعة بسبب صلة قرابة بقادة من الإخوان على عكس الجيل الأول من الأخوات اللائي كن بمجملهن زوجات وأخوات قادة في الجماعة، كما أنهن يسعين الآن وبكل قوة إلى الانضمام إلى مجلس الشورى ومكتب الإرشاد[35].

<http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%AA%D8%B7%D9%88%D8%B1_%D9%82%D8=%B3%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%88%D8%A7%D8%AA_%D9%81%D9%8A_%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86>.

(33) «دور المرأة السياسي والدعوي في الإخوان المسلمين،» المصريون، 22/11/2011. <http://www.almesryoon.com/news.aspx?id=70456>.

(34) دسوقي، تطور قسم الأخوات.

(35) مروى صبري، ««الأخوات المسلمات»: نسعى إلى الوصول لمكتب الإرشاد ولن نسكت حتى يحدث ذلك،» الشرق الأوسط، 18/6/2011: <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=627036&issueno=11890>.

لم يرشح الإخوان المسلمون نساء في قوائمهم الانتخابية حتى عام 2000، إلى أن أقدمت جيهان الحلفاوي على الترشح للانتخابات بدعمهم وموافقتهم، ثم رشحوا مكارم الديري في عام 2005 التي دافعت عن الإخوان حينما سئلت عن عدم ترشيح أي امرأة في قوائمهم قبلها، فقالت: «إن الثابت في فكر الجماعة أنها لا تمانع من المشاركة السياسية للمرأة، ولكن في مرحلة سابقة كانت الجماعة تربأ بالمرأة عن ذلك حتى لا تتعرض لأي اضطهاد أو مضايقات على غرار ما يتعرض له الرجال، ولكن المتغيرات الكثيرة التي طرأت على الساحة المصرية شجعت على الخروج على هذا الموقف، خصوصًا أن ثمة جهدًا كبيرًا من منظمات المجتمع المدني لحضّ المرأة على السعي لعضوية البرلمان ضمن محاولات تمكينها سياسيًا»[36].

في عام 2010 حوى برنامج الجماعة بندًا خاصًا بالمرأة ورد فيه أن الجماعة تؤكد أهمية الدعم الاجتماعي للمرأة لمساعدتها في أداءِ أدوارها في المجتمع وتعزيز المشاركة الإيجابية في الانتخابات وعضوية المجالس التشريعية والمحلية المنتخبة، وتدعيم مشاركتها الواعية في عملية التنمية بجوانبه المختلفة وتحقيق مطالبها الأساسية في الحياة الحرة الكريمة التي تلائم طبيعتها ومكانتها الإنسانية والاجتماعية، وكذلك دعم خطط القضاء على أمية النساء، وإقرار مجموعة من البرامج لإعانة المطلقات والأرامل، وضمان حصولهن على حقوقهن الاجتماعية، ودعم المرأة المعيلة للأسرة. وهم يرون أن دخول المرأة المصرية التي تحمل المشروع الإسلامي للإنقاذ والإصلاح إلى ساحة العمل السياسي والاجتماعي يُعد مسألة ضرورية لتحقيق مقاصد الشرع، وهي في ذلك كالرجل سواء بسواء[37]. إلا أن البرنامج لم يقدم خطوة عملية واحدة لتطبيق تلك الرؤى التي اعتمدها في شأن تمكين المرأة في المجالس المحلية والتشريعية، ولم يتطرق إلى بعض القوانين أو إلى خطة طريق مقترحة للعمل على تطبيق هذه الرؤية. لكن الجماعة

(36) تصريح للدكتورة مكارم الديري مرشحة الإخوان في عام 2005، انظر: عبده زينة وعصام فضل، «مكارم الديري لـ الشرق الأوسط: وصول سيدة لعضوية الإرشاد مرهون بإنهاء الصدام مع الحكومة،» الشرق الأوسط، 25/ 10/ 2005 على الرابط:
<http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=330031&issueno=9828>.

(37) البرنامج الانتخابي للإخوان المسلمين في عام 2010، الباب الثالث: «التنمية الشاملة،» البند الأول: التنمية البشرية.

سعت على أرض الواقع إلى تطبيق بعض مما ورد في البرنامج من خلال ترشيحها 13 سيدة لخوض الانتخابات، لكن أيًا منهن لم تحصل على مقعد بسبب التزوير الكبير الذي كان مقدمة لثورة 25 يناير.

في الثاني من تموز/ يوليو 2011 نظمت الجماعة أول مؤتمر للأخوات المسلمات منذ تأسيسها بعنوان: «المرأة من الثورة إلى النهضة»، وحضرت هذا المؤتمر ما يزيد على 3000 ناشطة في الجماعة من أنحاء مصر كلها، إضافة إلى جميع أعضاء مكتب الإرشاد[38].

أكد خيرت الشاطر (نائب المرشد العام للإخوان المسلمين) في المؤتمر أنه «لا يوجد فصيل سياسي في مصر تمثل بالمرأة بقدر تمثيلها في الجماعة والحزب»[39]، مشيرًا إلى حزب الحرية والعدالة. كما صرح أحمد الشعراوي (مسؤول قسم الأخوات في جماعة الإخوان المسلمين) أن الجماعة تعيش نقلة حقيقية لتطوير ملفات الجماعة كلها، وعلى رأسها ملف الأخوات، إذ يرى أن تفويض الأخوات وتوظيفهن ليس له سقف في الجماعة وأن الجماعة تدرس إمكان إلحاق أخوات في مكتب الإرشاد على أن تتوافر فيهن أركان البيعة العشرة[40].

تعمل الأخوات بعد الثورة على تطوير كوادرهن من خلال السير في اتجاهات عدة من تطوير الهيكل والرؤى والتنفيذ داخل قسم الأخوات، وتطوير العمل السابق الذي كان يقوم على ضغط شديد جدًا قبل الثورة؛ إذ كان للأخوات ما يربو على 2000 جمعية تقوم بخدمة الناس في أنحاء الجمهورية كلها[41].

---

(38) محمود سعد الدين، «2000 سيدة إخوانية تشارك في أول مؤتمر للأخوات المسلمات بالجماعة،» اليوم السابع، 2/7/2011، على الموقع الإلكتروني: <http://www.youm7.com/story/2011/7/2/2000-%D8%B3%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%83-%D9%81%D9%89-%D8%A3%D9%88%D9%84-%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D9%84%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%88%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7/446749#.VnXIwrZ97IU>.

(39) المصدر نفسه.

(40) مقابلة مع أحمد الشعراوي مسؤول قسم الأخوات المسلمات في جماعة الإخوان المسلمين في مصر على موقع إخوان أون لاين، 3/ 7/ 2011. <http://www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID=87061&SecID=323>.

(41) مقابلة مع منال أبو الحسن في برنامج الحياة اليوم، على قناة الحياة، متوافر على موقع يوتيوب: <http://www.youtube.com/watch?v=ipFIAzPYGSY>.

أما في حزب الحرية والعدالة فتبدو مكانة المرأة السياسية أوضح منها في الجماعة الأم؛ حيث وصل عدد النساء إلى ثمْن عدد الأعضاء المؤسسين للحزب[42]. وتوجد النساء في المراكز القيادية كلها في الحزب، إضافة إلى وجود أمانة عامة للمرأة في كل فرع ترئسه قيادية بارزة في العمل المجتمعي والدعوي والسياسي. وظهرت المرأة بقوة ووضوح في الحملة الرئاسية لمحمد مرسي، وكانت أميمة كامل السلاموني مسؤولة ملف المرأة فيها. ووُجد في مركز الحزب يوميًا مجموعة من الشابات والسيدات المتطوعات في الحملة لوضع محتوى البرنامج الرئاسي على شكل رسائل بسيطة لتصل إلى أكبر عدد من النساء، كما رُتبت لقاءات نوعية مع السيدات من قطاعات وشرائح مختلفة للتواصل مباشرة ومعرفة الآراء في محاولة لجمع السيدات المصريات من الشرائح المختلفة حتى يحدث نوع من الاصطفاف الوطني لنجاح أهداف الثورة كما صرحت بذلك السلاموني[43].

أما نرمين محمد (عضو لجنة العلاقات الخارجية في حزب العدالة والمتحدثة الإعلامية في الحملة) فهي مدرّسة في كلية الطب في جامعة القاهرة. وكانت وظيفتها التنسيق بين الحملة المركزية وغرفة عمليات ملف المرأة من حيث اتخاذ القرار والرصد وتقديم الرسائل الإعلامية. كما كانت مهمة هبة حسن (عضو المكتب التنفيذي للجنة الإعلامية في حزب الحرية والعدالة) تخطيط فاعليات الحملة الانتخابية، ورفع الرؤية الإعلامية ورأي الشارع في مرسي، والمشاركة في إعداد خطة إعلامية لبرنامج المرأة في البرنامج الرئاسي ومجموعة من الفاعليات في ما يخص المرأة. وكانت مهمة دينا زكريا (عضو مؤسس في حزب الحرية والعدالة وعضو في لجنة العلاقات الخارجية والناطق الإعلامي للصحافة الأجنبية) مقابلة الوفود للتعرف إلى رؤية الحزب في شأن العلاقات الخارجية[44].

أما في انتخابات عام 2011 فألّف الإخوان ممثلين بذراعهم السياسية حزب الحرية والعدالة تحالفًا سمي التحالف الديمقراطي الذي استقر أخيرًا على عشرة أحزاب هي حزب الكرامة وغد الثورة والإصلاح والنهضة والعمل والحضارة

(42) مقابلة مع صباح السقاري القيادية في حزب الحرية والعدالة في برنامج على قناة الحياة.

(43) مقطع فيديو على موقع يوتيوب عن فريق عمل ملف المرأة في مشروع النهضة (الحملة المركزية للدكتور محمد مرسي): <http://www.youtube.com/watch?v=CWNpDI-uxb8&feature=context-chv>.

(44) مقطع فيديو على موقع يوتيوب عن فريق عمل ملف المرأة في مشروع النهضة.

والسلام الاجتماعي والجيل ومصر العربي الاشتراكي والأحرار. وبينما لم يرشح أي من الأحزاب المتحالفة أي امرأة بحجة عدم تطابق المواصفات المطلوبة – التي سبق وأعدتها لجنة التنسيق الانتخابي المؤلفة من ممثلي الأحزاب أعضاء التحالف – على أي من نسائها[45]، رشح حزب الحرية والعدالة وحده 76 امرأة لخوض أول انتخابات بعد الثورة، من بينهن مدرسة اللغة الإنكليزية حفصة شومان إحدى أصغر المرشحات في تاريخ البرلمان المصري وتبلغ من العمر 25 عامًا، وكانت مسؤولة العمل الطالبي في جامعة عين شمس[46]. تأرجح ترتيب الكوادر النسائية على قوائم الحزب بين تقدم وتأخر؛ فجاء متأخرًا في القاهرة متمثلًا بمنال أبو الحسن التي حلت خامسة ونجفة عبد المولى التي حلت سادسة في الدائرة الثالثة في القاهرة، بينما جاء ترتيب وفاء مصطفى مشهور على رأس قائمة في أسيوط، وجاء ترتيب مها السيد أبو العز في المركز الثاني[47].

يبيّن الجدول (4-2) التالي نسبة مشاركة الإسلاميات في انتخابات مجلس الشعب المصري:

الجدول (4-2)

نسبة مشاركة الإسلاميات في انتخابات مجلس الشعب المصري

عام	النساء المشاركات في البرلمان	الإسلاميات منهن	نسبة الإسلاميات من نواب الحزب ككل (نسبة مئوية)
2005	4	0	0
2010	62(*)	0	0
2011	2+9(**)	4	2

(*) في عام 2009 أقر قانون يخصص 64 مقعدًا للنساء من أصل 518.

(**) في عام 2011 أصدر المجلس العسكري مرسومًا يلغي حصة الـ 64 مقعدًا الخاصة بالنساء، الأمر الذي أدى إلى انخفاض نسبة تمثيلهن انخفاضًا ملحوظًا.

(45) «التحالف الديمقراطي،» مدونة الحوار، تاريخ المشاهدة 2/ 10/ 2012:
<http://hiwarportal.dedi.org.eg/ar/key/natdemo/>.

(46) مقابلة مع حفصة شومان، أصغر مرشحة لحزب الحرية والعدالة في الانتخابات البرلمانية في عام 2011، عبر موقع حزب الحرية والعدالة، 9/ 11/ 2011.
<http://www.hurryh.com/Party_Investigation_Details.aspx?News_ID=4920>.

(47) «التحالف الديمقراطي»

يرى متتبع هذه الإحصاءات أن نسبة مشاركة المرأة عن مقاعد حزب الحرية والعدالة في البرلمان الأول بعد الثورة، بواقع أربع نساء، بلغت قرابة 2 في المئة من المجموع الكلي لمقاعد الحزب، ونسبة مشاركتها في اللجنة التأسيسية للدستور بواقع امرأتين أيضًا، أي بلغت أقل من 10 في المئة من إجمالي المرشحين عن الحزب، وهذه الإحصاءات لا تنم عن تغير «ثوري» في واقع تمثيل المرأة السياسي داخل الحركة الإسلامية في مصر، على الرغم من إقرارها هي بتحسن واقع مشاركتها السياسية؛ فحين ترتفع مشاركة المرأة، عن حزب الحرية والعدالة عن البرلمان السابق إلى أربع نساء، فهذا يعني أن الثورة لم تشمل المجالات كلها بما فيها التمكين السياسي الحقيقي للمرأة، وذلك على عكس حركات إسلامية في دول عربية أخرى شملتها رياح التغيير؛ فنسبة النساء المشاركات عن حزب النهضة التونسي فاقت كل توقع، وكذلك حزب العدالة والبناء الليبي، وحزب العدالة والتنمية المغربي.

لكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال ضعف مشاركة المرأة داخل الحزب نفسه، بل إن خلف كل مرشحة من المرشحات تكمن «جيوش من الأخوات» يساعدنها منذ بداية تفكيرها في الترشح مرورًا بالدعاية الانتخابية وحشد المؤيدين وإقامة المؤتمرات إلى قبة البرلمان[48]. ولعل فعلًا واحدًا أبلغ من مئة خطاب في شأن دور المرأة في الحزب الوليد؛ إذ عيّن محمد مرسي ثلاث نساء ضمن طاقمه الرئاسي، مستشارتين من ضمن مستشاريه السبعة عشر: أميمة السلاموني (القيادية البارزة في حزب الحرية والعدالة ومسؤولة ملف المرأة في حملته) والكاتبة والأديبة المعروفة سكينة جمال فؤاد وهي امرأة غير محجبة، كما قام بتعيين مساعدة له من بين مساعديه الأربعة هي باكينام الشرقاوي مساعدة الرئيس للشؤون السياسية[49]. وفي سابقة من نوعها بين الأحزاب الإسلامية قاطبة رشحت صباح السقاري (أمينة المرأة في الحزب لشرق القاهرة) نفسها جنبًا إلى جنب مع البلتاجي وعصام العريان لرئاسة الحزب خلفًا لمحمد مرسي بعد توليه رئاسة الجمهورية. وأكد حسين إبراهيم (رئيس اللجنة المشرفة على انتخابات الحزب)

(48) مقابلة مع منال أبو الحسن.

(49) أيمن محمود، «إعلان تشكيل طاقم مساعدي الرئيس مرسي،» الرياض، 28/ 8/ 2012: <http://www.alriyadh.com/2012/08/28/article763317.html>.

أن لائحة الحزب لا تمنع ترشح أي عضو من أعضاء المؤتمر العام للتقدم على رئاسة الحزب، ولا يفرق بين رجل وامرأة في هذا الأمر[50].

في 18/ 6/ 2013 قامت مؤسسة الرئاسة المصرية بقيادة مساعدة الرئيس للشؤون السياسية باكينام الشرقاوي، ومستشارته لشؤون المرأة والأسرة أميمة السلاموني بالتعاون مع المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية بإطلاق مبادرة دعم حقوق المرأة وحرياتها، وناقشت الرئاسة في هذا الشأن موضوع التمكين السياسي للمرأة في الانتخابات المحلية والبرلمانية المقبلة، في خطوة على ما يبدو أنها استدراكية لإخفاق إمرار مشروع قانون تلزم الأحزاب بموجبه تخصيص حصة معينة للمرأة في كل لائحة انتخابية. وعُرض المشروع على مجلس الشورى فوقف حزب النور السلفي بوجهه بكل قوة على حد تعبير باكينام[51].

أكدت السلاموني أن هذه المبادرة تقوم على ثلاثة محاور، يتمثل الأول باستصدار مشروع قانون لحماية المرأة، أما المحور الثاني فيتمثل بحماية المرأة من العنف المجتمعي أو العنف في الشارع، ويركز المحور الثالث على دور الإعلام في تثقيف المرأة وتوعيتها بجميع حقوقها[52].

من خلال هذه المراجعة السريعة للدور السياسي للمرأة في الحركات الإسلامية في البلدان موضوع البحث، يتضح لنا أن دور المرأة السياسي لم يبدأ بعد الثورات العربية، وإنما بدأ بشكل حيوي مع انطلاق هذه الحركات، وامتد وتطور بفعل التدافع الداخلي وسعي المرأة إلى تحسين وضعها الإداري والقيادي والسياسي داخل هذه الحركات، إلى أن توج بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية. ويبين الجدول (4-3) بداية المشاركة السياسية للإسلاميات في مجالات شتى في الحياة السياسية:

---

(50) شيماء عبد الهادي، «بعد الكتاتني والعريان.. صباح السقاري.. أول امرأة تترشح لرئاسة «الحرية والعدالة»،» بتاريخ 2/ 10/ 2012: <http://gate.ahram.org.eg/News/257171.aspx>.

(51) مبادرة دعم حقوق وحريات المرأة في بث مباشر على قناة الجزيرة، 18/ 6/ 2013.

(52) حوار أجرته صحيفة الأهرام المصرية مع د. أميمة كامل السلاموني، انظر: «أميمة كامل: انتهينا من مشروع قانون حماية المرأة،» بوابة الأهرام، 31/ 5/ 2013: <http://gate.ahram.org.eg/NewsContentPrint/13/54/353625.aspx>.

الجدول (4-3)

المشاركة السياسية للإسلاميات في الحياة السياسية

(تونس ومصر)

الدولة	ترشيح النساء للانتخابات الطالبية	ترشيح النساء للانتخابات النقابية	ترشيح النساء للانتخابات البرلمانية	تمثيل النساء في الهيئة القيادية العليا للحزب الوليد
تونس	1980	1980	2011	2011
مصر	نهاية السبعينيات		2000	2011

من هذه الجداول، يمكن الملاحظة أن مشاركة الإسلاميات في صناعة القرار داخل أحزابهن في الدولتين (تونس ومصر) عينة الدراسة سبقت بأشواط مشاركتهن في الانتخابات البرلمانية في دولهن، كما أن وجودهن في الحياة النقابية والطالبية وترشيحهن لمناصب قيادية في الحركات الإسلامية لم يقتصرا على البرلمانات التي جاء تمثيلهن فيها متأخرًا عن باقي الأماكن التي ثمة للحركات الإسلامية فيها ثقل بارز في العمليات الانتخابية. فبدأ الإخوان المسلمون المشاركة في الانتخابات البرلمانية منذ عام 1985، بينما خاض حزب النهضة الانتخابات في عام 1989.

رابعًا: نحو التمكين السياسي للمرأة... هل من عراقيل؟

يشمل التمكين السياسي للمرأة جانبين: الجانب الداخلي للأحزاب والحركات الذي يتمثل بنضالها (المرأة) الداخلي والتدافع الطبيعي من أجل تحقيق مكاسب تنظيمية وإدارية والوصول إلى رأس الهرم وصناعة القرار داخل الأحزاب والحركات السياسية؛ والجانب الخارجي المتمثل بإقناع الأحزاب كما المجتمع بأحقية المرأة في شغل مناصب سياسية عليا وحقها في الوجود في برلمانات بلدانها وصناعة القرار على المستوى الوطني.

شهدت الحركات الإسلامية في العقدين الأخيرين حراكًا داخليًا وطفرة نوعية في مجال التمكين السياسي الداخلي للمرأة في هذه الحركات، فأثبتت

الإحصاءات أن المرأة تمكنت في هذين العقدين من دخول مجالس شورى الحركات، إضافة إلى الأمانات العامة ولو بأعداد لا تتلاءم ووجود المرأة في هذه الحركات، بل لا تتلاءم مع دعم المرأة لهذه الأحزاب وهو دعم يتعدى في بعض البلدان العربية الـ50 في المئة من نسبة المؤيدين والمنتخبين لها[53]. فهل يعني ذلك أن المرأة وصلت إلى ما تطمح إليه من مشاركة سياسية داخل الأحزاب والحركات الإسلامية؟ كلا. ففي استطلاع للرأي أجرته الباحثة مع 58 من أبرز قائدات العمل النسائي الإسلامي في 13 دولة عربية، تعتقد 67.3 في المئة منهن أن النسبة الحالية لوجود النساء في المناصب الإدارية والقيادية في الحركات الإسلامية هي نسب غير كافية ولا مرضية لهن، كما ترى نسبة تقارب 82.7 في المئة منهن أن نسبة القادة من النساء الإسلاميات لا تمثل النسبة الحقيقية للنساء الإسلاميات الفاعلات في الحقل السياسي في الحركات الإسلامية[54].

لكن لا بد من التنويه بوجود عقبات تحول دون تحقيق المرأة الرضى عن واقعها السياسي داخل الحركات الإسلامية وخارجها على الصعيد المجتمعي وسياسات الدولة السابقة، وتاليًا انعكاس ذلك على موقعها في السياسة العامة للدولة الوليدة بعد الثورة. ولعل أبرز هذه العقبات التي تقف أمام المرأة وتعمل جاهدة على التخلص منها تتمثل بأربعة أنواع: الذاتية والمجتمعية، الحزبية الداخلية، الأمنية والإعلامية. أما العقبات الذاتية والمجتمعية فتكمن في ضعف الخبرة وقلتها، وعدم وجود الحافز والرغبة، وعدم الاهتمام بالتثقيف السياسي للمرأة، والأوضاع العائلية ودور المجتمع[55]. وتؤكد آمال الرباعي (عضو مجلس

---

(53) هناك مجموعة من الدراسات تناولت نسبة التصويت لكل حزب إسلامي في الانتخابات.
انظر على سبيل المثال: Julie Elisabeth Pruzan-Jørgensen, *Islamic Women's Activism in the Arab World: Potentials and Challenges for External Actors*, DIIS Report; 2012:02 (Copenhagen: Danish Institute for International Studies [DIIS], 2012), p. 47.

انظر أيضًا: نبيل عبد الحفيظ ماجد، «العمل الحزبي ومشاركة المرأة: الحاجة إلى التحديث والتفعيل،» ورقة قُدمت إلى: حلقة نقاش حول النساء واستنهاض ثقافة المشاركة السياسية للمرأة، المنتدى الاجتماعي الديمقراطي، فندق تاج سبأ، صنعاء، 29 كانون الأول/ ديسمبر 2008، ص 26.

(54) باجس، ص 143.

(55) المصدر نفسه، ص 149-157.

الشورى السابق عن حزب النهضة) أبرز هذه المعوقات بقولها: «قبل الثورة كانت النساء الإسلاميات في تونس لا تخرج [كذا] من بيتها [كذا] خوفًا على نفسها [كذا] من الحبس والاضطهاد بسبب ارتدائها [كذا] الحجاب، واليوم يطلب منها أن تكون مسؤولة وسياسية مرة واحدة من دون سابق إنذار ودون تدريب وتأهيل، وهذا يعد معيقًا حقيقيًا لكنه في الوقت ذاته يعد محفزًا قويًا للتغيير السريع غير المتدرج»[56]. وأما العقبات الحزبية فتتمثل بهيكلية بنية الحركة والعضوية التي تحوي في داخلها أقسامًا خاصة بالنساء، وحجبت هذه الكتلة الضخمة من الحزب عن مراكز صنع القرار بالشكل والحجم المناسبين، بسبب تنافس الإخوان المسلمين والسلفيين الذي يؤدي دائمًا عند حدوثه إلى خسارة المرأة مكاسب ناضلت كثيرًا من أجل تحصيلها، وبطء الاستجابة للمتغيرات على الساحة الخارجية، الأمر الذي يفضي إلى تولد ما يسمى الحرمان في الطموح عند النساء في الحركات الإسلامية، وعدم وجود رموز نسائية لقيادة المرحلة؛ فهناك أخوات ككتلة واحدة مسمطة، وليس هناك أسماء يلجأ إليها الباحثون والإعلاميون لمخاطبتها للتحدث باسم هذه الحركات[57].

أما بالنسبة إلى العقبة الأمنية فكان هذا حال الإسلاميات في معظم الدول العربية التي تُدار بالقمع الأمني عالي الوتيرة؛ فطغى الهاجس الأمني بشكل صارخ على الأحزاب الإسلامية الموجودة في بلدان محتلة أو فيها اضطهاد سياسي مثل فلسطين والأردن ومصر وليبيا وتونس. وأثر ذلك في مجمل أجندة الحركات الإسلامية وطريقة عملها وممارسة الشورى، لكنه أثر تأثيرًا أكبر في وضع المرأة فيها[58]. وتتمثل العقبة الإعلامية ببقاء كبرى الوسائل الإعلامية في أيدي رجالات الأنظمة السابقة التي لم تكن تكتفي بعدم إتاحة الفرصة للإسلاميات للتعبير عن أفكارهن فحسب، وإنما كانت تقوم بتشويه كثيرٍ من آرائهن في قضايا المرأة.

على الرغم من من تغيرات كثيرة طاولت قطاعات واسعة في هذه الدول بعد

---

(56) مقابلة أجرتها الباحثة مع آمال الرباعي.

(57) باجس، ص 155.

(58) Omayma Abdel-Latif, *In the Shadow of the Brothers: The Women of the Egyptian Muslim Brotherhood*, Working Papers; no. 13 (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008), p. 13.

ثوراتها المتتالية، إلا أن وضع المرأة لم يصل إلى الوضع المنشود بعد، وتؤكد مرشحة الإخوان المسلمين السابقة عن محافظة أسيوط وفاء مشهور أن قضية تمكين المرأة وتعزيز مشاركتها الفاعلة في العمل السياسي ما زالت منقوصة بشكل ملحوظ، ولم تحظ باهتمام كبير على أجندة الأحزاب السياسية أكانت تلك التي في السلطة أم في المعارضة، وذلك بسبب الواقع الاجتماعي، فالمجتمع لم يعِ تمامًا بعد أن المرأة يمكن أن تمارس نشاطها العلمي والاجتماعي والسياسي جنبًا إلى جنب مع متطلبات الأسرة إذا قدّر المجتمع أدوارها كلها وساعدها في أن تعطي كل ذي حق حقه[59].

خاتمة

تمثل تجربة الحكم للحركات الإسلامية في دول الربيع العربي رافدًا مهمًا للتطور الفكري للحركات الإسلامية الوسطية، وتميل بها إلى الواقعية بشكل أكبر، وتحدث ضغطًا داخليًا لا يمكن أن يحدث لو لم تشارك هذه الحركات في الحكم. ومن أبرز النقاط التي تراجع الحركات الإسلامية موقفها تجاهها مرارًا وتكرارًا قضية المرأة ومفهوم المواطنة وحقوق الأقليات غير المسلمة في الدولة المنشودة، إضافة إلى قضايا الحريات العامة الأخرى.

لا شك في أن هناك دائمًا فجوة بين الفكر والممارسة في أي حركة اجتماعية، وذلك لأن الفكر يسبق التنفيذ بأشواط، أو ربما لعدم وجود أسس فكرية مسبقة لقضايا طارئة على أرض الواقع، بسبب الأوضاع الأمنية والسياسية التي كانت هذه الحركات تمر بها قبل الثورات العربية.

إن هذه الفجوة بين الفكر والممارسة في ما يتعلق بدور المرأة والتمكين السياسي لها في الحركات الإسلامية لا تردم إلا بتدافع طبيعي وقوي تقوده الأخوات داخل الحركة، ليواكب التغيرات الثورية في العالم العربي في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين.

---

(59) وفاء مصطفى مشهور في مبادرة دعم حقوق وحريات المرأة التي أقامتها وأشرفت عليها مؤسسة الرئاسة المصرية، وبثت على قناة الجزيرة مباشر، مصر، 18/ 6/ 2013.

على الرغم من صعوبة الحكم على إفرازات الثورات العربية في زمن قصير نسبيًا، إلا أنه من المهم تدارك القصور والفجوات القائمة بين النظرية والممارسة تجاه الحقوق السياسية للمرأة في الحركات الإسلامية، كما أنه من المهم إحداث مراجعات فكرية دورية في شأن خطوات الحركات الإسلامية للسير قدمًا تجاه تفعيل التوعية العامة في جميع القضايا المتعلقة بالمواطنة وحقوق الأقليات، إذ لا بديل من هذه المراجعات إلا الجمود الذي سيأتي بنتائج معاكسة ومغايرة لما ترنو إليه هذه الحركات.

المراجع

1 - العربية

كتب

باجس، دلال. **النساء الإسلاميات في العالم العربي: من ردة فعل إلى واقع جديد: تساؤلات حول التغييرات البنيوية في الحركات الإسلامية في العالم العربي.** القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013

الترابي، حسن عبد الله. **المرأة بين الأصول والتقاليد.** الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 2000.

الترابي، حسن. **رسالة في المرأة.**الخرطوم: [د.ن.]، 1973.

دسوقي، عبده مصطفى. **تطور قسم الأخوات في جماعة الإخوان المسلمين.** نسخة إلكترونية.

الغنوشي، راشد. **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين.** ط 3. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000.

______. **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000.

القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**. ط 3. القاهرة: دار الشروق، 2001.

دورية

بلول، صابر. «التمكين السياسي للمرأة العربية بين القرارات والتوجهات الدولية والواقع.» **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**: السنة 25، العدد 2، 2009.

ندوات ومؤتمرات

خلفي، وسيلة. «المرأة في كتابات القرضاوي مفكرًا وفقيهًا.» ورقة قُدمت إلى: ملتقى الإمام القرضاوي مع التلاميذ والأصحاب، الدوحة، 14-16 تموز/ يوليو 2007.

ماجد، نبيل عبد الحفيظ. «العمل الحزبي ومشاركة المرأة: الحاجة إلى التحديث والتفعيل.» ورقة قُدمت إلى: حلقة نقاش حول النساء واستنهاض ثقافة المشاركة السياسية للمرأة، المنتدى الاجتماعي الديمقراطي، فندق تاج سبأ، صنعاء، 29 كانون الأول/ ديسمبر 2008.

نعيرات، رائد. «المواطنة في فكر الحركات الإسلامية: حركة الإخوان المسلمين نموذجًا.» ورقة قُدمت إلى مؤتمر التعددية وحق الاختلاف من منظور إسلامي ودور الجامعات في تنمية ذلك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 4 تموز/ يوليو 2012.

2- الأجنبية

Books

Abdel-Latif, Omayma. *In the Shadow of the Brothers: The Women of the Egyptian Muslim Brotherhood.* Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008. (Working Papers; no. 13)

Pruzan-Jørgensen, Julie Elisabeth. *Islamic Women's Activism in the Arab World: Potentials and Challenges for External Actors*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies [DIIS], 2012. (DIIS Report; 2012:02)

الفصل الخامس

المواطنة: المشروع المؤجل للأحزاب الإسلامية

زين الدين خرشي

مقدمة

يرتبط البحث في موضوع المواطنة، بالبحث في مجمل حقول الواقع الاجتماعي، في مقدّمها الحقل السياسي، لِما لهُ من ارتباط عضوي بمفهوم المواطنة الذي أُسِّس تاريخيًا داخل سياقاته وعلى أطرافه. من الحقل السياسي وفيه، تأخذ المواطنة شكلها القانوني ومضامينها الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية، ففي ضوء فلسفة النظام السياسي وبُنية السلطة فيه، تتشكل المواطنة وتُمارس. إنها تتلون بلون الماء السياسي الذي تسبح فيه.

تعتبر هذه «الحتمية السياسية»[1] المُؤسِّسة للمواطنة، المنطلق النظري والمنهجي لدراستنا، الهادفة إلى مساءلة أيديولوجيا الأحزاب الإسلامية وتصوراتها عن المواطنة، من خلال التقرب السوسيولوجي من خطاباتها وممارستها، والبحث في تمثلاتها للمفهوم ودلالاته، من دون القفز على حقيقة أنه على الرغم من اجتماع الأحزاب الإسلامية على اعتماد مرجعية سياسية واحدة هي الإسلام السياسي، إلا أن هذا لم يمنع من وجود تفاوت في طبيعة فهمها للراهن، وتباينٍ في شكل خطاباتها ومضمونها وفي ممارساتها السياسية، يراوحان بين مرونة سياسية وفكرية في حالة حزب العدالة والتنمية (المغرب)، وحركة مجتمع السلم (الجزائر) وحركة النهضة (تونس)، ونزعة دوغمائية أيديولوجية عند حزب الحرية والعدالة (مصر)، ونصية دينية مع توجه واضح إلى نفي المختلف السياسي والفقهي عند الجماعات السلفية.

تقوم دراستنا على فرضية رئيسة، مضمونها أن تصور خطاب وممارسات

(1) هي حتمية نسبية، لعدم إمكان التغاضي عن تأثير البنى الاقتصادية والثقافية والاجتماعية في نشوء المواطنة وتشكلها، وكذلك مساهمة هذه البنى في صوغ الحقل السياسي.

الأحزاب الإسلامية عن السياسة عمومًا والمواطنة بصفة أخص[2]، يغيب عنه اعتبار المواطنة قضية ذات أولوية فكرية، سياسية واجتماعية، كما تغيب عنه موضعة الفكرة المواطنية وسبل ترقيتها على هامش المقترحات والمشروعات السياسية والمجتمعية لهذه الأحزاب. في المقابل تُولى إشكالية السلطة ونظام الحكم اهتمامًا قويًا فقهيًا وفكريًا، إلى حد اختُزلت فيه السياسة في مفرداتٍ تقانية (نوع نظام الحكم، سبل الوصول إلى السلطة وآليات ممارستها) دونما اعتبار للجوهر السوسيولوجي المحرك لها (دينامية العقد الاجتماعي وعلاقة الدولة بالمجتمع). بهذا المعنى فإن فكرة المواطنة عند الأحزاب الإسلامية واقعة تحت ضغط مطلب السلطة وإلحاحها، وكذلك الهاجس الوجودي الذي لازمها منذ نشأتها، الأمر الذي جعل في الحصيلة من المواطنة موضوعًا مؤجلًا التفكير فيه إلى مرحلة لاحقة، لا منطلقًا يؤسَّس عليه مشروعها السياسي والمجتمعي.

المكانة المركزية للمرجع الديني في فكر الأحزاب الإسلامية وفعلها، إضافة إلى طبيعة مواقفها من مفردات الحداثة السياسية (الدولة، العلمنة، الديمقراطية، القانون، التعددية، الحرية، سيادة الشعب...)، تكرسان حال التأزم والضبابية في فكرة المواطنة عندها، لأن ما تقترحه في خطاباتها وممارساتها من مواطنة يتناقض في نقاط عدة مع مفهوم المواطنة كما أنتجته الحداثة. فتقودنا هذه الحال إلى الاعتقاد بتعذر تحقق المواطنة وعيشها واقعًا، خصوصًا أن تصورات هذه الأحزاب وأيديولوجيتها يحولان دون انبثاق شرط أساس لحالة المواطنة هو بروز الفرد الحر المستقل، فالتأويل الديني المهيمن وسطوة اللوغوس الفقهي لا يتيحان مجالًا لذلك، الأمر الذي يقف عائقًا أمام قدرة هذه الأحزاب على إنتاج دينامية تحرر الفرد وتكرس المواطنة.

دفاعًا عن هذه الفرضية وتدعيمًا لمنحى الطرح فيها، نبحث في أربع قضايا، نرى فيها تجسيدًا لآليات إنتاج وإعادة إنتاج مواطنة مأزومة، مترددة وغير واضحة الملامح، بفعل التناقضات غير المحسومة بين التصورات والأيديولوجيا التي تحملها الأحزاب الإسلامية في شأن السياسة والمجتمع والفرد من جهة، ومفهوم

(2) أو ما يمكن التعبير عنه بمفهوم «الثقافة السياسية للأحزاب الإسلامية» التي تشمل مجموع القيم والتكتيكات المستعملة في مجال ممارسة السلطة وتنظيم المجتمع.

المواطنة ودلالاتها كما تأسسا ضمن الحداثة السياسية من جهة أخرى. تناقضات مُفرزة لعوائق نظرية وعملية أمام تحقق المواطنة والتصور الحداثي للسياسة والمجتمع[3].

من القضايا الواردة في الدراسة: الموقف المتردد من الديمقراطية، صراع الصلاحيات بين الدولة والدين، الشعبوية نفي للسياسي والتصور الأخلاقي للسياسة، السياق الإشكالي للبحث، لما تتيحه من مقاربة وتلمّس للأطر العامة المُحددة لشكل ومضمون المواطنة عند الأحزاب الإسلامية، إذ هي تتعلق بمواقفها من مفردات الحداثة السياسية (الدولة، العلمنة، الديمقراطية، القانون، التعددية، الحرية، سيادة الشعب...)، ولأن المواطنة إحداها، فإن الخوض في هذه القضايا من شأنه تسليط الضوء على ماهية تصور الأحزاب الإسلامية للفكرة وللمفهوم وأبعاد هذا التصور.

البحث في مفهوم المواطنة يستوجب بدءًا، الوعي بأنها قبل أن تكون إطارًا قانونيًا للفرد، هي بناء سوسيوسياسي بمضامين قيمية، تشترك جميع حقول الواقع الاجتماعي في تشييده[4]. لذا فالاعتبار القانوني للفرد بصفته مواطنًا، لا يعني أنه كذلك في الواقع، فالقانون يحمي المواطنة، في حين أن تحققها يتطلب الإحساس بها وعيشها.

يتجه التعريف المعياري للمواطنة، المُستند إلى ثنائية الحقوق والواجبات التي تنظِّم علاقة الفرد بالدولة المنتسب إليها (علاقة عمودية)، إلى تغليب البعد القانوني (الثابت) فيها، في مقابل أن ممارستها وتمثل أفراد المجتمع لها في الواقع، يُبرزان عمق امتدادها القبلي والبعدي، المنبثق من بعدها السوسيوسياسي (الدينامي). في اعتقادنا، حصر المواطنة في المُعطى المعياري لا يتيح مقاربة مضامينها ودلالاتها القيمية المُهيكِلة لشبكة العلاقات الاجتماعية، عموديًا وأفقيًا.

---

(3) نقارب الحداثة في دراستنا، بوصفها موقفًا أو طريقة في النظر، كما بوصفها بناء فكريًا، أكثر من كونها مرحلة تاريخية.

(4) Jean Leca, «Individualisme et citoyenneté,» dans: *Sur l'individualisme: Théories et méthodes*, sous la dir. de Pierre Birnbaum et Jean Leca, Références; 27 (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991), p. 167.

بناء عليه، المواطنة انتماء فاعلٌ إلى الجماعة السياسية (المجتمع المنظم) تكريسًا لمبدأ المشاركة، يتمتع ضمنها المواطن بحقوق جماعته وواجباتها، على أساس من الحرية والمساواة. هي كذلك انعتاق من التبعية والاستبداد، وتجاوزٌ للروابط العضوية (الدين، القبيلة، العشيرة، العرق...)، من حيث إنها أوجدت علاقة جديدة بين الحاكم والمحكوم من جهة، والمواطنين في ما بينهم من جهة أخرى. فحوّلت المواطنة الفرد من مقولة دينية إلى مقولة سياسية، الأمر الذي ساهم في تهيئة المجال للديمقراطية في أن تكون نظامًا تواصليًا مفتوحًا على أفق إنساني.

إن مفهوم المواطنة بمعناها الحديث هو نتاج سياقات تاريخية معقدة، عاشتها أوروبا الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ونتاج تحولات مجتمعية مرتبطة بديناميات اقتصادية، فكرية وسياسية، تمّ بموجبها الانتقال من سيادة الحق الإلهي المقدس إلى سيادة المواطن، ومن هيمنة الكنيسة إلى هيمنة الدولة، وصار الانتماء الديني انتماءً إلى مجتمع مدني سياسي يخضع للإدارة العقلانية.

أولًا: الموقف المتردد من الديمقراطية

الديمقراطية بوصفها مُعطى مُجتمعيًا هي نتاج تجربة ومسار سوسيوتاريخيين، أفضيا إلى بروز الفرد كذات مستقلة ومسؤولة: الفرد المواطن، فهي أنهت هيمنة السلطات (الدينية، الاقتصادية، السياسية...) والجماهير على الفرد. جاءت الديمقراطية الحديثة ثمرة تحولات كبرى وشاملة، مست المجالين الاقتصادي والثقافي قبل أن تنتقل إلى المجال السياسي، فأتاح هذا انبثاق الفرد المستقل، الفرد المواطن، صاحب السلطة الحرّة لإبداء رأيه واتخاذ خياراته. إن النظام الانتخابي قائمٌ على هذا المبدأ، مبدأ الحرية والاستقلالية في مقابل الارتباطات العضوية، ومنه اقتصار اعتراف الحقل السياسي الحديث على الفرد فحسب، وسُموّه عن الفئات الطبيعية (القبيلة، العرق، الدين، الطائفة...)، لأن بهذا وحده يصير الفرد مركز قرار مستقل.

ارتبط إنجاز الحداثة السياسية ومظهرها الأساس (الديمقراطية)، في المجتمعات الغربية، تاريخيًا بحرية المبادرة وواقع المنافسة بين الفاعلين الاجتماعيين المختلفين في داخل المجالات الاقتصادية والثقافية والسياسية، في

إطار احترام قواعد التعددية والحرية والمساواة. تأسيس الديمقراطية السياسية على الفرد بوصفه ذاتًا واعية لنفسها ولمصالحها، جعل من السياسة حقلًا مفتوحًا للمنافسة الحرة بين مواطنين أحرار.

مقاربة الديمقراطية سوسيولوجيًا، تُبرز الارتباط المفاهيمي الموجود، أكان على مستوى التحليل أم على المستوى العملي، بين مفردات الديمقراطية والمواطنة والليبرالية. الضبابية والتردد اللذان يميزان موقف الأحزاب الإسلامية من الديمقراطية والليبرالية ومبدأ سيادة الشعب، يجعلان من موضوع المواطنة عندها، موضوعًا غير محسوم وغير واضح المعالم. ما زالت مسألة الحريات الشخصية، ولا سيما منها المتعلّقة بحرية الاعتقاد وحقوق المرأة، على درجة عالية من الحساسية في خطاب الأحزاب الإسلامية وممارساتها، الأمر الذي نلمسه في خطاباتها النازعة إلى تجزئة قضية الحريات، وربطها بالحديث عن سلبيات النظام الديمقراطي ومساوئه وانحرافاته، ليس بهدف تثمين التجربة الديمقراطية وإثرائها، بل من أجل تبرير الغلق على الحريات والتضييق عليها وشرعنتهما.

أهم ما يميز خطاب الأحزاب الإسلامية في شأن الديمقراطية، بعيدًا من رفض بعضهم لها، سمتان: الخوف والقلق اللذان تثيرهما مقدماتها الأيديولوجية، خصوصًا الحرية. خوف يأخذ في كثير من الأحيان صفة الخوف من الحرية[5] لا عليها. الأمر الذي أنتج وعيًا سياسيًا يختزل الديمقراطية في فعل الانتخاب، ولا يكتفي بذلك، بل يسعى إلى توجيه هذا الفعل وتقييده بالخطاب الديني الأخلاقي، وهو الدور الذي تضطلع به «الفتوى السياسية»، بإفراغ السلوك السياسي للفرد (الانتخاب مثلًا) من جوهره الذي هو الاختيار الحر[6]. في الحصيلة يتم التأسيس لمواطنة مقيدة غير حرة، لديمقراطية من دون ليبرالية، يجسدها شخص المواطن «الصالح».

---

(5) هو ما يظهر حين يُتحدث عنها كسبب أساس للانحلال الأخلاقي وانتشار الظواهر السلبية في المجتمع، كالتحرش الجنسي والدعارة.

(6) مع قرب الاستحقاقات الانتخابية يلاحَظ ظهور واسع للفتاوى «السياسية» وانتشارها، والغرض منها تقديم الدعم «الديني» لفصيل سياسي أو آخر، بأن يعتبر مثلًا، فعل الامتناع عن التصويت فعلًا مخالفًا لقواعد الشرع، وأن من يأتي به ارتكب إثمًا يعاقَب عليه يوم الحساب، أو أن تصدر فتوى تحرّم التصويت بـ «لا» على مشروع الدستور المقترح (حالة مصر).

الديمقراطية وفق هذا التصور، ليست أكثر من إجراءات انتخابية عاجزة عن أن تُحدث تغييرًا حقيقيًا في علاقة السلطة بالمجتمع، ولا تقود إلى شكل جديد في العلاقة بين الدولة والمجتمع. عيش المواطنة وممارستها فعليًا، كما نراهما، لا يتحققان إلا عبر إعادة صوغ هذه العلاقة، بقصد تأسيس مجتمع مدني يتوسط الدولة والمجتمع، مجسدًا المجال الفعلي لممارسة المواطنة.

من جهة أخرى، الخوف والقلق المُتضمّنان في خطاب الأحزاب الإسلامية إزاء الديمقراطية ومنظومتها القيمية، مرتبطان بنيويًا بالموقف المعادي لثقافة الغرب ولنظامه السياسي[7]. لا يمكن فهم الموقف الحذر والمتردد من الديمقراطية بمعزل عن تصور الأحزاب الإسلامية للحداثة السياسية المنتجة في الغرب، بوصفها موقفًا «سلبيًا» من الدين. هذا الموقف يؤدي إلى نشأة خصومة كبرى بين الإسلام والديمقراطية في وعي المسلم، خصومة تستمد شرعيتها من خطاب ديني/ سياسي هوياتي، يصوغ موقفه من الديمقراطية عبر سلسلة من «المسلمات» التبسيطية: الغرب الكافر هو من أنتج الحداثة، الحداثة السياسية تقوم على الديمقراطية والليبرالية، كلتاهما تفضي إلى العلمنة، العلمانية حرب على الدين، الاستنتاج: الديمقراطية كفر وحرام. ومنه فإن الوقوف في وجه «المخطط» الغربي، يمر حتمًا عبر محاربة أيديولوجيته الليبرالية التي تبشّر بمبدأ فصل الدين عن الدولة شرطًا لقيام الديمقراطية.

من هنا، يخضع موقف الأحزاب الإسلامية من مفردات النظام السياسي الغربي: الديمقراطية، الليبرالية، المواطنة... إلخ، لمنطق ردة الفعل لا الفعل.

تنتَج هذه الحزمة من الأفكار[8] الداعمة للموقف المتردد من الديمقراطية، من دون مراعاة واستحضار السياقات التاريخية الكبرى (الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية) التي أسست الحداثة السياسية ومفردات الليبرالية

(7) يُشار إلى أن تردد الإسلاميين إزاء الديمقراطية ورفضهم الليبرالية لا يتأسسان على اعتبارات دينية واضحة.

(8) تشتمل هذه الأفكار على مبررات واستنتاجات ومعتقدات الغرض منها إثبات عجز القيم الديمقراطية وفسادها وخطرها، كالليبرالية والعلمانية. والبرهنة على استحالة تكييف القيم الغربية في العالم الإسلامي.

والديمقراطية والعلمنة والمواطنة في الغرب. ويساهم مثل هذا الخطاب وهذه الممارسات الشعبوية عن وعي، أو عن غير وعي، في إيجاد اتجاهات واستعدادات نحو الاستبداد والرأي الواحد في مجتمعاتنا، وكذلك في انتشار مفهوم أداتي/ تقاني للديمقراطية، مع تغييبٍ لمضمونها القيمي واستعداء له، خصوصًا المتعلق منها بالحريات.

تعكس كثافة حضور موضوع الهوية بمكونها الديني، في خطابات الفكر السياسي للأحزاب الإسلامية وأدبياته[9]، موقفًا مترددًا ينحو إلى الانعزال والغلق تجاه ما أنتجته الحداثة الغربية من نظام وفلسفة سياسية، ومن مشروع مجتمع. ارتكاز موقف هذه الأحزاب من الديمقراطية على المنطلق الديني، له تبعات على تصورها للمواطنة، فمركزية المتغير الديني في اعتبار مدى صلاحية نظام سياسي ما (الديمقراطية)، تنطبق على مركزية المتغير نفسه في اعتبار من هو المواطن، الأمر الذي يفضي إلى بروز مواطنة على أساس ديني، في حين أن المواطنة هي تحرر من الارتباطات العضوية والطبيعية، ومنها الدين. وإن اختلفت تعريفات الديمقراطية، إلا أن ماهيتها وتحققها في الواقع، مرتبطان بمستويين يستلزمان بعضهما بعضًا، أولهما: اختيار ممثلي الشعب وفق منظور التداول على السلطة، عملًا بمبدأ السيادة للشعب؛ وثانيهما: تحرير المجتمع على نحوٍ يجعل الأفراد المنتمين إليه متمتعين بالحرية (في الرأي، الاعتقاد، التنظيم، التنقل...).

يُظهر خطاب الأحزاب الإسلامية وممارساتها، بجلاء، خوفها من أن يؤدي تحرير المجتمع إلى التشكيك في الدين وإلى تغريب السلوكات الاجتماعية وعلمنتها. لذا يفسر اعتبار تحرير المجتمع خطرًا على الدّين وعلى الهوية، وقوف جميع الأحزاب الإسلامية ضده، وقبول بعضها بالديمقراطية السياسية في بعدها المؤسساتي/ التقاني فحسب (المسار الانتخابي، تداول السلطة...)[10].

يفضي هذا الموقف المتردد من الديمقراطية، القائم على منطق فعل انتقائي بخلفية أخلاقية تُحاول ممارسة وصاية شبه مطلقة على الشعب، بالأحزاب

---

(9) علي الكنز، «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث،» المستقبل العربي، السنة 12، العدد 126 (آب/أغسطس 1989)، ص 95.

(10) Addi Lahouari, *L'Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Textes à l'appui. Série histoire contemporaine (Paris: Ed. La Découverte, 1995), p. 43.

الإسلامية في تعاملها مع الديمقراطية إلى تقسيمها قسمين: قسم أول مقبول ولا مانع «شرعي» للأخذ به، ويخص مسألة الانتخابات واختيار ممثلي الشعب[11]؛ وقسم ثانٍ راوحت المواقف منه، بين الرفض التام والقبول لكن بتحفظ، وهو القسم المتعلق بتحرير المجتمع، أي المكون القيمي للديمقراطية (الليبرالية).

تعكس خطابات وممارسات الأحزاب الإسلامية هذا التردد الذي يطبع موقفها من الديمقراطية، ويمكن تلمّس ذلك من خلال إقران الحديث في مسائل: حرية التعبير، مكانة المرأة، المساواة بين الجنسين، الإبداع الفني، بمفردة «لكن»، إنْ علنًا أو ضمنًا (نحن مع حرية الرأي، لكن... نحن مع المساواة بين الرجل والمرأة لكن...)، ومن خلال التأكيد الدائم أيضًا لـ «الطابع الإسلامي» في ما يخص مسائل الاقتصاد (الاقتصاد الإسلامي)، الأخلاق (الأخلاق الإسلامية)، الديمقراطية (الديمقراطية الإسلامية)، حقوق الإنسان (الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان)... إلخ.

الديمقراطية كما المواطنة المتضمنتان في هذا التصور، اللتان تُسوَّقان في خطابات الأحزاب الإسلامية وممارساتها، ما هما إلا ديمقراطية مشوهة ومواطنة مشروطة، يتوقف تحققهما على اعتبارات مرتبطة بمجتمعات ما قبل الحداثة، ما قبل الدولة.

إن قبول المسار الانتخابي الذي يوصل إلى السلطة، مع رفض مقدماته الأيديولوجية، هو تمسك بأنموذج محدد للتنظيم الاجتماعي وبتصور معين للعلاقات الاجتماعية.

يقوم تصور الأحزاب الإسلامية للمجتمع ولأنموذج علاقات أفراده بعضهم ببعض، على منظومة قيم أيديولوجية ضد - ليبرالية، تجعل الرابط الديني (المُطلق، بحكم مضمونه المقدس) منطلقًا لتنظيم المجتمع على

---

(11) في هذا الإطار يجري التشديد على التطابق الموجود بين الديمقراطية والشورى، واتخاذه منطلقًا لـ «تحليل» (جعلها حلالًا) اعتماد الديمقراطية، بوصفها مجرد أداة (محايدة وبغير مضمون ديني) عملية لممارسة الشورى. محفوظ نحناح (1942-2003)، هو من أبرز شخصيات الإسلام السياسي في الجزائر، أبدع مصطلح «الشوراقراطية»، للدلالة على النظام السياسي الإسلامي القائم على مبدأ الشورى.

جميع المستويات، الأمر الذي يحول دون تحقق الديمقراطية، ويعوق ممارسة المواطنة في أرض الواقع.

انتقائية المواقف عند الأحزاب الإسلامية، لا تتوقف عند الديمقراطية، بل إن موقفها من الليبرالية ينّم عن تناقض أيديولوجي عميق. فالنزعة الواضحة إلى محاربة الليبرالية وشيطنتها، واعتبارها خطرًا يتهدد الدين والمجتمع، ينبغي - بمقتضاه - عدم مهادنتها ولا التساهل مع من يؤمن بها، إلى درجة صارت الليبرالية تهمة وشتيمة، هذه النزعة الضد - ليبرالية الحاضرة بقوة في التصورين الثقافي والسياسي للأحزاب الإسلامية، تتعايش مع موقف آخر من الليبرالية على النقيض تمامًا من الأول، خلاصته الانفتاح الكامل على الليبرالية الاقتصادية[12]. بناء عليه، نقف على رفضٍ لقيم وممارسات الليبرالية السياسية والثقافية، يقابله انفتاح تام على قيمها وممارستها الاقتصادية.

يتعايش التصور الليبرالي والمنفتح للاقتصاد مع التصور المحافظ والمنغلق للمجتمع وللحقلين السياسي والثقافي فيه. هذا التناقض - المنطقي- مردّه إلى ما يمكن تسميته بـ «هاجس فقد العذرية»، أو بعبارة أوضح، عدم وجود الرغبة عند الأحزاب الإسلامية في أن تضع رأسمالها الرمزي وموردها السياسي الأكبر: الدين، موضع منافسة[13]. يقود هذا الأمر إلى التساؤل عن مدى شفافية قواعد اللعبة السياسية إذا ما اعتبرنا الحقل السياسي مجالًا للتنافس (سوق مشروعات، برامج وحلول)، مفتوحًا لجميع الأطراف، شريطة احترام قواعد المنافسة، وإحداها الإقرار بالطبيعة النسبية «للسلع» المقترحة، فما يُقدّم « لـلمستهلكين» ويُعرض عليهم ما هو إلا أفكار أبدعها بشر لا قدسية لها[14].

إذا ما أسقطنا - في الواقع المعيش - حيثيات هذه المفارقة الأيديولوجية - المنطقية - على المواطنة، فسنجد أن قيمةً مثل الحرية، تُمارس بحسب منحنى

---

(12) انظر: Gilbert Achcar, «Le «Capitalisme extrême» des frères musulmans,» *Le Monde diplomatique* (Février 2013).

(13) انظر: Ahmed Henni, *Le Syndrome islamiste et les mutations du capitalisme* (Paris; Alger: Edif, 2000; Casablanca: Wallada, 2008).

(14) M'hammed Boukhobza, *Octobre 88: Évolution ou rupture?* (Alger: Éd. Bouchène, 1991), p. 131.

تصاعدي، من حرية ثقافية ودينية شبه منعدمة، إلى حرية سياسية ضيقة ومقيدة، إلى حرية اقتصادية كاملة. فالفرد مواطن/ حر في الحقل الاقتصادي ومواطن/ غير حر في الحقلين الثقافي والسياسي، في حين أن المواطنة هي في المقام الأول كينونة، فإما أن تكون أو لا تكون مواطنًا.

المفارقة المتضمَّنة في موقف الأحزاب الإسلامية، التي تعكس موقفها من الليبرالية تجسد عيبًا فكريًا، شوّه - وما زال - فهمها للماضي ومقاربتها له، وتعاملها مع الحاضر والمستقبل. مرد هذا العيب إلى غياب الوعي التاريخي والمعرفة السوسيولوجية بالظواهر الاجتماعية ودينامياتها عند نخب هذه الأحزاب وقادتها. الأمر الذي قادها إلى الاعتقاد الخاطئ أن في الإمكان عزل الاقتصادي عن الثقافي والسياسي: سلوك اقتصادي ليبرالي من جهة، وسلوك اجتماعي سياسي محافظ من جهة أخرى. الاطلاع على تاريخ الليبرالية، والسياقات التاريخية الكبرى لظهورها وتطورها في الغرب[15]، من شأنه تبيان سذاجة مثل هذا الاعتقاد، إذ ليس في الإمكان بناء جدار يعزل الدينامية الليبرالية في الحقل الاقتصادي عن التأثير في باقي الحقول الاجتماعية، السياسية والثقافية، إلا إذا كان هذا الجدار جدارًا دوغمائيًا[16]، فهو الوحيد الذي يجعلنا نرى خِلاف ما هو موجود.

ما زالت الثقافة السياسية للأحزاب الإسلامية حبيسة تصورٍ ما قبل حداثي عن السياسة، الفرد والمجتمع، وكذلك عن طبيعة الرباط الاجتماعي بين مكوِّناته، الأمر الذي فتح الباب واسعًا أمام انتشار خطابات وممارسات ضد المواطنة. إنجاز المواطنة على أرض الواقع، كما نرى، مرهون بشرط امتلاك الأحزاب الإسلامية، في عقيدتها السياسية، تصورًا واضحًا ومتجانسًا لدينامية تحرر الفرد على جميع المستويات (الاقتصادية، الثقافية، السياسية، الاجتماعية...)، دينامية تنبع من الطابع الكوني للإسلام، إذ لا مواطنة من دون فرد حر، مستقل وسيّد.

---

(15) انظر: Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du Libéralisme: Dix leçon*, 3ème ed. (Paris: Ed. Hachette, 2005).

(16) أو ما سمّاه محمد أركون (1928-2010) السياج الدوغمائي المغلق (La Clôture dogmatique fermée) الذي يمكن تعريفه بتلك النزعة إلى التكلّس الفكري عند مبادئ فوق - تاريخية، ويقينيات منغلقة على نفسها، واقفة في وجه كل محاولة تغيّر أو تغيير. للمزيد، انظر: Mohammed Arkoun, *Penser l'Islam aujourd'hui* (Alger: Laphomic; ENAL, 1993).

ثانيًا: صراع الصلاحيات بين الدولة والدين

يمرّ مسار بناء الدول الحديثة في المجتمعات العربية، دولة المواطنة، حتمًا - إن آجلًا أو عاجلًا - بمسعى حيازة صلاحيات، كانت في ما قبل مبعثرة بين تشكيلات الحقل الاجتماعي: القبيلة، العشيرة، والدين. ولن يتحقق هذا المسعى من دون استماتة هذه التشكيلات في الدفاع عن صلاحياتها، الأمر الذي من شأنه إنتاج مواجهة يصعب تفاديها، رهانها مضمون السيادة التي تُطالب بها الدولة وحدودها: هل تشتمل السيادة على قضايا الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، الميراث...)؟

يزداد احتمال المواجهة العنيفة بوجود أحزاب ذات مرجعية دينية، أحزاب تعتبر نفسها «ناطقًا رسميًا» باسم الدين، ومدافعة عنه. في هذا الإطار تعدّ إلحاحية مطلب تطبيق الشريعة - مع وجود دساتير تنص على أن الإسلام هو المصدر الأساس للتشريع - مظهرًا من مظاهر رفض السيادة الكاملة للدولة. صراع من هذا النوع في المجتمعات المسلمة، من شأنه أن يأخذ طابع مواجهة مفتوحة بين الدولة والمجتمع(17).

الطابع الشمولي والعام للدين، الذي قامت على أساسه الأحزاب الإسلامية وبنت شرعيتها الوجودية وتصوراتها المرجعية عليه (الإسلام هو الحل، الإسلام دين ودنيا)، أوجد مناطق احتكاك ومواجهة كثيرة مع الدولة، أبرزها منطقة التشريع.

من شأن هذا الطابع الشمولي والعام للدين، أيضًا، أن يعوق نشوء حقل سياسي متعدد، وتطور علاقات اجتماعية قائمة على قواعد قانونية/ سياسية لا أخلاقية/ دينية، وهما الشرطان الأساسيان لتحقق المواطنة.

في وقت ترتبط فيه فكرة المواطنة بتصور محدد في شأن المجتمع وطبيعة الرباط الاجتماعي فيه، يبقى مشروع المجتمع الذي تحمله الأحزاب الإسلامية متعارضًا مع هذا التصور، لأن الرباط الاجتماعي لدى هذه الأحزاب ذو مضمون ديني، في حين أنه قائم على أساس قانوني/ سياسي في دولة المواطنة.

---

(17) Lahouari, *L'Algérie et la démocratie*, p. 87.

تثير المواطنة من حيث هي أنموذج تنظيم سياسي واجتماعي ريبة الوعي الديني، لكون المسار التاريخي للحداثة - على الأقل في الغرب - قام على إزاحة الدين كنمط تنظيم سياسي واجتماعي، وكمصدر مشرعن للسلطة. قامت الحداثة السياسية بتحديد نطاق الدين في المجال الخاص لمّا انتزعت منه صلاحيات التشريع وشرعنة السلطات، خصوصًا منها السياسية[18].

يعود سبب ارتباط المسار التاريخي للحداثة السياسية والمواطنة بعملية نزع التسييس عن الدين (Dépolitisation de la religion)، إلى الاعتقاد أن تسييس الدين وأدلجته لا يلبيان غاية دينية، ولا يخضعان لدوافع فقهية، بقدر ما هما تعبير عن تصور ورؤية للمجتمع؛ القوى الاجتماعية تستعمل الدين كأداة سيطرة، تضمن لها إدامة قيمها الثقافية وإعادة إنتاج تنظيمها الاجتماعي، من خلال إضفاء الطابع المقدس عليه ليصير فوق الانتقاد وخارج مجال التنافس السياسي.

يتجسّد صراع الصلاحيات بين الدولة والدين على أرض الواقع في صورة مواجهة مفتوحة على جميع الاحتمالات، الغاية منها فرض الهيمنة على المجتمع. جُنّدت لهذه المواجهة الشاملة جميع التبريرات الأيديولوجية (الليبرالية، الشيوعية، الإسلامية...)، وجميع فضاءات الحياة الاجتماعية أيضًا (المسجد، الشارع، الملعب...)[19]، لأن كل طرف يسعى إلى إضفاء الشرعية على أفكاره وتحصين مواقعه، باحتلال مساحات اجتماعية جديدة. إن انشغال الأحزاب الإسلامية بهذه المواجهة «الوجودية» من خلال حشد جميع طاقاتها التعبوية مستعينة بالعمل الدعوي والخيري، يفسر غياب القراءة المعرفية الدقيقة لمسألة الدولة. هيمنة الهواجس الأيديولوجية والنضالية، ومنطق «الاستحواذ» والتملك، فرضا لدى الأحزاب الإسلامية مقاربة للدولة في جانبها التقاني/

---

(18) انظر: Addi Lahouari, *État et pouvoir: Approche méthodologique et sociologique* (Alger: Office des publications universitaires, 1990).

(19) طوال التسعينيات من القرن العشرين، عرف المجتمع الجزائري مواجهة مفتوحة، على وقع استقطاب قوي، بدأ سياسيًا وانتهى بالعنف الدموي، بين «الاستئصاليين» من جهة، الداعين إلى ضرورة إخراج الإسلاميين من الحقل السياسي وعزلهم اجتماعيًا وثقافيًا، و«الإسلاميين المتطرفين» من جهة أخرى، الداعين إلى الجهاد لمحاربة «الطغاة» وبناء الدولة الإسلامية. للمزيد، انظر: Addi Lahouari, *[Algérie], Chroniques d'une expérience postcoloniale de modernisation,* Le Cours des choses (Alger: Barzakh, 2012).

الستاتيكي مع إغفال جانب التصور السوسيولوجي/ الدينامي، القائم على تعقل نظري وتركيب فلسفي.

تعد الفتوى إحدى أدوات الفعل السياسي، أو ما اصطلح على تسميته بالفتوى السياسية، وهي إحدى أهم الأدوات الأيديولوجية للمواجهة ولصراع الصلاحيات بين الدولة والدين. اشتغال رجال السياسة بالفتوى - إن بإصدارها أو بتوظيفها - هو استعانة بمورد بات خارج حدود الحقل السياسي للحداثة (النص الديني المطلق)، قصد تبرير خيارات وممارسات سياسية (بشرية نسبية) وشرعنتها، الأمر الذي يقود إلى التشكيك في نزاهة سلوك مثل هذا.

الملاحظ أن مضامين خطاب التحريم والتكفير الحاضرة بقوة في الفتوى السياسية، تحمل قطْعيّة تتعارض والطابع النسبي للعمل السياسي، إنها نفي لاستقلالية الحقل السياسي، التي هي شرط لنشوء الدولة الحديثة، دولة المواطنة.

في مجتمعات يَعتبر 85 في المئة من سكانها أنفسهم متدينين[20]، من البديهة وجود طلب اجتماعي يُفضي إلى استحضار رجال الدين، وإشراكهم في قضايا الشأن العام المختلفة. يصير هذا الحضور مصدرَ مواجهة وصراع مفتوحين حين يخوض هؤلاء في الشأن السياسي، مُحدثين خلطًا في وعي الناس يصعب معه التمييز بين رأي الدين ورأي في الدين، بين الفتوى كموقف فقهي والفتوى كموقف سياسي، بين الفتوى كخطاب فوق - سياسي والفتوى كأداة فعلٍ سياسي.

يتولد من ضبابية حدود الدور المنوط بالدين وبرجالاته في علاقتهم بالسياسة، سباق محموم بأبعاد وجودية، بين جميع التشكيلات السياسية على اختلاف مرجعياتها الأيديولوجية (من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار)، رهانه الأساس كسب «الشرعية» المجتمعية التي يمنحها الدين للبرامج والخيارات الحزبية (مدى مطابقتها أو مخالفتها لأحكام الشرع)، والاستفادة من الدين بوصفه أحد أكبر مصادر الريع السياسي في مجتمعاتنا. هذا الميكانيزم السوسيولوجي يفضي في الحصيلة إلى تسييس الدين، إلى تدنيس المقدس.

(20) المؤشر العربي 2011: مشروع قياس الرأي العام العربي (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، في الإمكان الاطلاع على التقرير كاملًا على الرابط: <http://www.dohainstitute.org/file/Get/4cdb1658-588f-4c53-923d-08d6d4972dda.pdf>.

ينتج تداخل الحقلين الديني والسياسي بعضهما في بعض، ازدواجية الدور بالنسبة إلى الفاعل السياسي المنتمي إلى الحزب الإسلامي، فتظهر شخصية السياسي/ الفقيه - أو الفقيه/ السياسي - فيطرح هذا في واقع الممارسة إشكاليات معقدة، على علاقة بمدى قابلية وجاهزية هذا النوع من السياسيين للمحاسبة: هل في الإمكان محاسبة السياسي/ الفقيه سياسيًا، قانونيًا وشعبيًا؟ إلى أي حد تتيح له مرجعيته الدينية/ السياسية حصانة؟ إذا ما حوسب، فهل نحن نحاسب الدين أم السياسة؟ هل علاقة المواطن (الناخب) بالسياسي/ الفقيه (المُنتخَب) علاقة قانونية - سياسية، قائمة على الاختيار الحر أم إنها علاقة مؤمن برجل دين، يستلزم معها الطاعة والولاء (بحكم أن الدين فارض طاعة ما يُمليه)؟ هل نحن في صدد دولة مواطنين أم دولة مؤمنين؟ ما الضمانة ألا يصير الدين «قيمة ملجأ» يتحصن في داخلها أصحاب السياسات الفاشلة كإحدى تكتيكات العمل السياسي؟

السلوك السياسي لفئات واسعة في مجتمعاتنا، يئِنُّ تحت ضغط صراع الصلاحيات الواقع بين الحقلين الديني والسياسي. يجد الفرد نفسه في وضعية غير مريحة عقديًا وسياسيًا، من حيث هو هدفٌ لخطابين متعارضين: ديني وسياسي، آخروي ودنياوي، أخلاقي وعقلاني، الأول موجه لاستثارة الوجدان والعاطفة، مخاطبًا حسّه الأخلاقي وعمقه الإيماني، أما الثاني فيُعوّل على الإنسان الاقتصادي البراغماتي فيه. وضع كهذا من شأنه تكريس ممارسة «مواطناتية شاعرة بالذنب»، مواطنة لا تضطلع بمسؤولياتها الكاملة (Une citoyenneté non assumée).

ما شكل المواطنة التي تريدها الأحزاب الإسلامية؟ سؤال تتعذر الإجابة عنه، إلى حين تحسم هذه الأحزاب في مسألة الدولة والمجتمع. أي دولة لأي مجتمع؟

ثالثًا: الشعبوية نفي للسياسي

تقوم الأيديولوجيا الشعبوية عمومًا، خصوصًا تلك المتضمنة في خطاب الأحزاب الإسلامية وممارساتها، على أسْطرة الشعب والتملق إليه، وتقديمه على أنه كيان متلاحم ومنسجم (المجتمع المسلم، المؤمنين، الأمة...). هي لا تنظر

إليه كمجموعة أفراد بمصالح فكرية ومادية مختلفة ومتعارضة، فبالنسبة إليها، المجموعة الوطنية لا تعرف خلافات أيديولوجية ولا تعيش صراعات سياسية، لأنها تتشكل من «إخوة وأخوات» لديهم مصالح متشابهة وأفكار منسجمة.

إن مجموعة كهذه، لا تحتاج إلى ممثلين منتخبين عنها ولا إلى قانون، فموضوع القانون وغايته هما تحديد ما للفرد وما عليه في مجتمع أناني محكوم بالملكية الخاصة. الأيديولوجيا الشعبوية لا تعترف بوجود المشكلات السياسية بين أبناء الوطن الواحد أو الدين الواحد، المشكلات إن وجدت، فلن تكون إلا بين المجموعة الوطنية والأجانب، أو بين المسلمين وغيرهم. لذا فالشعبوية طريقة مميزة في القول والفعل، تقوم على فكرة «وحدة» الجسم السياسي.

بنفيها للسياسي - أو على الأقل رفضها الإقرار باستقلاليته - تتحول الشعبوية عائقًا أمام مفردات الحداثة السياسية: الديمقراطية والمواطنة.

اعتماد الأحزاب ذات المرجعية الدينية الأيديولوجيا الشعبوية، يَحدُّ مشروعية وجود منافس سياسي بمرجعية غير دينية. أن يكون الحزب «سياسيًا» يتطلب وجود أحزاب أخرى يتنافس معها على السلطة. وفق هذا المعطى، فإن الحزب الشعبوي لا يعَد حزبًا سياسيًا، ولا يمكنه أن يكون طرفًا في اللعبة الديمقراطية، على اعتبار أن أحد ثوابته الأيديولوجية هي رفض التمايز السياسي الذي هو شرط لممارسة المواطنة وعيشها. إن الأيديولوجيا الشعبوية لا تنتج أحزابًا سياسية بل حركات جماهيرية، وظيفتها التجنيد، التعبئة، التجييش والحشد، عبر الاستثمار في مشاعر الإحباط وخيبات الأمل[21].

لا مكان في الأيديولوجيا الشعبوية للحرية السياسية ولاستقلالية الفرد، في حين تأسُّس الديمقراطية وتحقق المواطنة يشترطهما. الأيديولوجيا الشعبوية عند الأحزاب الإسلامية ترتكز على الإسلام قصد التأكيد علنًا أن الشعب واحد، وضمنًا لا يحتاج إلا إلى حزب واحد.

(21) Addi Lahouari, «Populisme, néo-patrimonialisme et démocratie en Algérie,» dans: R. Gallisot, ed., *Populismes du Tiers-monde*, Collection L'homme et la société (Paris; Montréal: L'Harmattan, 1997), p. 223.

إذا ما قاربنا الديمقراطية والمواطنة على أنهما وسيلتان سياسيتان لمعالجة التناقضات الاجتماعية، مع احترام الحقوق المُعرّفة لكل فرد، فما الذي ستكون عليه - الديمقراطية والمواطنة - في مجتمع يرفض الاعتراف بأنه مطبوع بتناقضات اجتماعية؟ مجتمع لا يُدرك نفسه إلا عبر مقوّمات وحدته (الدين)؟ لا معنى للديمقراطية ولا للمواطنة إلا بتحقق الوعي الكامل والصريح بالتناقضات التي تميز الحياة الاجتماعية، وإتاحة المجال لها بأن تُترجم سياسيًا.

تنطوي خطابات الأحزاب الإسلامية وممارساتها على الكثير من آليات القول والفعل الشعبوي، مُبلوَرةً في جملٍ سياسية ولازمات لفظية منوعة:

- **السخاء اللفظي**: باعتباره أحد الثوابت في الخطاب السياسي للأحزاب الإسلامية، أي يوظِّف كثيرًا من الكلمات والمفردات الحاملة المعنى نفسه، للحديث عن فكرة بسيطة، في الإمكان قولها بعباراتٍ قصيرةٍ ودالة. يُتلمس هذا «السخاء» كذلك في الميل الواضح إلى المبالغة في وصف الأمور والاستعمال المكثف لصيغ التعظيم والتبجيل.

- **أسطرة الماضي**: وتمجيده عبر إضفاء صبغة إيجابية عليه، وفق وعي خطّي/ مُسطّح بالتاريخ، يصعد منحناه الحضاري وينزل بحسب المعيار الديني - الأخلاقي (التمسك بالدين: حضارة. البعد عن الدين: انحطاط). يُستعمل هذا العرض الساذج للوقائع التاريخية كمورد سياسي يُشرعن الوصول إلى السلطة باسم إحياء هذا الماضي المجيد.

- **النزعة إلى الصِدام والمواجهة**: عبر إنتاج تصور سلبي عن الخصم السياسي، على أنه «عدو» لا «منافس». الأمر الذي يزيد احتمال أن تتحول الشعبوية إلى «أيديولوجيا حرب» وإقصاء، الغاية منها توحيد الصفوف لمواجهة الأعداء والمتآمرين في الداخل والخارج.

أما المظهر الآخر لهذه النزعة الصِدامية فهو استهداف النخب المختلفة (الفنية، الاقتصادية، الفكرية...) الحاملة تصورات أيديولوجية مغايرة، تُمكّنها من القيام بدور السلطة المضادة، وتحميلها المسؤولية في ما آلت إليه الأوضاع (انحلال أخلاقي، أزمة هوية، فساد مالي...)، واتهامها بالسعي إلى تحقيق مصالحها الضيقة

على حساب مصلحة المجتمع. كما تُستهدف الأقليات - الدينية مثلًا - باستحضار الأفكار المسبقة عنها واللعب على مشاعر الخوف والريبة عند الأغلبية. في حين قول الآخر الحضاري (الغرب) والديني (اليهودي، المسيحي...) في خطابات الأحزاب الإسلامية، يرتكز على تضخيم وأخلقةِ الفروقات الهوياتية إلى درجة الاعتقاد باستحالة التقارب معه.

- مركزية موضوع الهوية: الخطاب الشعبوي/ الهوياتي خطاب من داخل الهوية، مفرداته ومنطق اشتغاله يقومان على آليات دفاعية، إنه خطاب أزمة في جوهره، يسعى إلى تعريف الذات من خلال العودة إلى الماضي - المجيد - وإبراز التميّز من الآخر المُهدِّد لهويتنا، وإقحام الهوية الدينية على كثيرٍ من منتوجاته الحضارية (أسلمة المعرفة، أسلمة الاقتصاد، أسلمة الدولة، أسلمة الديمقراطية...)[22].

- تفادي سؤال «كيف»: كيف نُموّل مشروعات التنمية؟ كيف نقضي على البطالة؟ كيف نكافح الفساد؟ كيف نؤسس دولة القانون؟ كيف أن الإسلام هو الحل (اقتصاديًا، سياسيًا، ثقافيًا، اجتماعيًا...)؟

سؤال الـ«كيف» مقلق سياسيًا، لأنه يستلزم إجابات عميقة ومُفكّرًا فيها، سؤال الـ«كيف» يحيل مباشرة على القضايا الأساسية والخيارات الكبرى. سؤالُ الإجابة عنه تُلزم صاحبها مسؤولية سياسية وأخلاقية. ينزعج الخطاب السياسي الإسلامي من مواجهة أسئلة «كيف؟» لأنها أسئلة عقلانية، فاضحة ومُسقطة للأقنعة. سؤال الـ«كيف» سؤال مُواطَني بامتياز، هو سؤال الفرد الحر لا التابع.

قدرةُ العقل السياسي الإسلامي على إبداع الحلول محدودة[23]، بسبب مقاربته الوقائع الاجتماعية من خارج السياقات الكبرى التي أنتجتها.

(22) وصل الأمر إلى حد الحديث في وسائل الإعلام والترويج لما سُمي بـ «المايوه الإسلامي».

(23) عبد الفتاح مورو، نائب رئيس حركة النهضة التونسية، في حوار أجرته معه: الخبر (الجزائر)، 4/ 5/ 2013، وفي سياق الحديث عن الصعوبات التي تعرفها حكومة النهضة في التعامل مع الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتدهور، صرح: «... واهم من يعتقد بأن العلوم الشرعية وحدها تكفي لتسيير دولة».

- **أبوية الخطاب والممارسة:** تعتبر الأيديولوجيا الشعبوية في الحقل السياسي امتدادًا لأبوية المجتمعات العربية وأحد مجالات إعادة إنتاجها. يبرز الطابع الأبوي لخطاب الأحزاب الإسلامية وممارساتها في مركزية قيم: الولاء، الطاعة، الإجماع، الوصاية، أسبقية الجماعة، نبذ الفردانية... إلخ، وهي تؤلف في مجملها صلب الثقافة السياسية لهذه الأحزاب، ومرجعيتها في تصور المجتمع والرباط الاجتماعي فيه.

- **خطاب التملّق والتبسيط:** من خلال هجر مخاطبة العقل والتموضع في مساحة الغرائز والإحباطات الشعبية، واستهدافها بخطاب تبسيطي (Simpliste) وديماغوجي، يتحجج بعدم مقدرة فئات واسعة من الشعب على فهم «الرسالة السياسية» إلا إذا قيلت بأسلوب بسيط، ليتم إمرار تحليلات وحلول يعتقد أنها بديهية، في حين أنها مرتعٌ للأفكار الميتة والمُميتة[24].

إن للأيديولوجيا الشعبوية حلقة مفرغة، متى ما اكتملت وترابطت أطرافها فإنها تُحكم الغلق على المجال السياسي في مساحة سجالية خانقة للفعل الديمقراطي التعددي: الخطاب الشعبوي يدفع إلى استقطاب عالٍ بين الأطراف السياسيين؛ كلما ارتفعت درجة الاستقطاب استُدعيت مفردات الشعبوية والخطاب الأخلاقي أكثر فأكثر.

رابعًا: التصور الأخلاقي للسياسة

يؤكد خطاب الأحزاب الإسلامية اعتبارَ السمات الأخلاقية والدينية الضمانة - الوحيدة والأكيدة - لعدم وقوع الانحراف وانتشار الفساد على النحو الذي أنتجته الأنظمة الحاكمة وانتشر في المجتمع. وتعكس نشأة الأحزاب الإسلامية واتساع قاعدتها الشعبية طلبًا اجتماعيًا كبيرًا لأخلقة الحياة السياسية.

التصور الأخلاقي للسياسة يقوم على افتراض أن المجتمع مُكوّن من أناس

---

(24) تعزى مفاهيم: الأفكار الميتة، الأفكار المُميتة وانتقام الأفكار، إلى المفكر مالك بن نبي. للمزيد، انظر: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، 2009).

طيبين وصالحين، وأنهم عُرضة للإفساد من أناس آخرين حاملين نيات سيئة. لذا وجب - أخلاقيًا - إقصاؤهم، سياسيًا كان أم جسديًا، في حال استلزم الأمر ذلك. الثقافة الديمقراطية تتعارض مع هذا التصور الأخلاقي التبسيطي للسياسة، التصور الذي شرعن عبر التاريخ الممارسات السياسية الأكثر عنفًا وكراهية بمسمى الأخلاق.

هيمنة التصور الأخلاقي على خطاب الأحزاب الإسلامية وممارساتها، وحتى غير الإسلامية، يُدلّل على أن مجتمعاتنا ما زالت تعيش مرحلة ما قبل السياسية. وما دام الحقل السياسي مطبوعًا بالتصنيفات الأخلاقية (الخيّر/ الشرير، الوطني الحقيقي/ المواطن المزيف...)، ستبقى مجتمعاتنا مجتمعات ما قبل - السياسة، ما قبل - المواطنة.

التأويل السائد للإسلام يرفض التنازل للدولة عن الصلاحية التشريعية، خصوصًا في ما يتعلق بالأحوال الشخصية، هو تأويل يحتكر تعاليم الدين، السيادة والحاكمية على المجتمع. إن هذا النوع من الوعي الديني يعوق تشكّل قانون مستقل عن التصور الأخلاقي الذي لا يفرق بين الخطيئة والجريمة.

لا وجود للفرد المستقل في التصور الأخلاقي عن السياسة، لا حقوق للأفراد كي يُطالبوا بها، عليهم واجبات تجاه الله والمجتمع فحسب ويجب أن يلتزموها، عدم الامتثال لواحد من هذه الواجبات (عدم العمل بأمر ديني، السرقة، الزنا...) يُعد تجاوزًا يستوجب العقاب.

إن تصورًا كهذا ينتج خلطًا يتعارض والمواطنة، فمفهوم الخطيئة يفتح المجال واسعًا لأيٍّ كان حتى يستنكِر ويُعاقِب. إذا ما اعتبرت الخطيئة جريمة يُعاقِب عليها الجميع، تفقد الدولة احتكار الممارسة الشرعية للعنف.

إخضاع التصور الأخلاقي - ذي المضمون الديني- السياسة والمجتمع لمنطقه المعياري، وتقويمه سلوك ومواقف مُختلف الفاعلين على مفردات الحلال والحرام، يُعتبر «إقحامًا» لأحكام الدين المطلقة على حقل السياسة النسبي. إن معيارية الفعل السياسي التي تفضي إلى اعتباره إيجابيًا أو سلبيًا، معيارية وضعية، أنتجها الفرد والجماعة، في حين أن معيارية الفعل الديني إلهية، فمفردات الحلال

والحرام تخص علاقة العبد بربه، أما مفردات العلاقة السياسية التعاقدية (المواطنة) فهي الحقوق والواجبات.

اعتماد الخطاب السياسي الأخلاقي على الرمزية الدينية (يوم الحساب، الآخرة، الجنة، النار...) يُساهم في بروز سلوك مُواطني قلق ومتردد، بسبب الوقْع الوجداني العميق لمثل هذا النوع من الخطاب الذي يمزج السياسة والأخلاق والدين، في جملة واحدة تقفز بشكل متسلسل من مفردات المواطنة (الانتخاب، الاحتجاج...) إلى الدلالات الآخروية لسلوك المواطن/ المسلم (حلال = الجنة، حرام = جهنم)؛ إنه «ابتزاز» للعاطفة والوجدان لأغراض سياسية تنتفي معه المواطنة الحرة.

التصور الأخلاقي للسياسة يُفرز دينامية توسّعية (من المركز نحو الأطراف) تسير في اتجاه «أخلقة» مجالات الحياة الاجتماعية كلها: أخلقة السياسة، المجال العام، الاقتصاد، الجامعة، الطب... إلخ. يشمل هذا المسعى كذلك أخلقة المواطنة، لتُجسَّد في شخص «المواطن الصالح». إنها المواطنة المشروطة بـ «الصلاح».

ما هي معايير الصلاح؟ من يحددها؟ كيف ولماذا؟ مع وجود المواطن الصالح ما مصير مواطنة «المواطن» غير الصالح؟

إن الحاجة إلى إضافة نعتٍ - يحمل مضامين أخلاقية قوية- إلى المواطن (الصالح، المسؤول، الإيجابي، المحب، المهتم، الفاعل...) والنزعة إلى تقويمه، تعكسان خللًا عند الأحزاب الإسلامية في استبطان مدلولات هذا المفهوم، وإدراك مركزيته في النظام الديمقراطي. الربط الشرطي بين المواطنة والأخلاق، يذهب في اتجاه إبراز المكون العلاقاتي/ الظاهر للمواطنة، وتغييب المكون السياسي/ الكامن فيها (الحرية، الفردانية، الاستقلالية...).

يحضر التصور الأخلاقي في خطابات الأحزاب الإسلامية وممارساتها حين تُقارب المشكلات الكبرى التي تعيشها مجتمعاتها (الفساد، البطالة، الفقر، الأمية، ندرة السلع...)، فتقدم قراءة تحليلية للأسباب، تطغى عليها نزعة الشخصنة والحكم القيمي (سبب الفقر بُخل الأغنياء، سبب الفساد بُعدُ الحكّام عن الدين،

سبب ندرة السلع جشعُ التجار...)، وتكتفي بملامسة الأوضاع الموضوعية التي تقف وراء مثل هذه المشكلات[25].

يُفرِد الخطاب الأخلاقي للأحزاب الإسلامية المرأة بمكانة محورية، فيخصّها بموضع في قلب ثنائية الخير والشر[26]، لتقع على عاتقها بذلك مسؤولية الحفاظ على الصحة الأخلاقية للمجتمع[27]، وتعتبر حرية المرأة وسيادتها على جسدها خطرين على الأخلاق، فيوضع سلوكها تحت المراقبة الاجتماعية وحتى السياسية (طريقة اللباس، المشي، الكلام...). هنا تجمع النظرةُ الأخلاقية إلى المرأة الخطابَ الديني إلى الثقافة الذكورية الأبوية، لتُنتج في الحصيلة مواطنةً لنصف المجتمع.

خاتمة

السبيل إلى انبثاق مواطنة حرّة ومستقلة في وطننا العربي مرتبط بتهوِية الممارسة السياسية، بأن تتسع إلى الخوض في مقترحات الحل للقضايا الاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي تعانيها مجتمعاتنا، فتعدّل مفردات الصراع، من مواجهة بين مشروعين طوباويين (الدولة الإسلامية، الدولة العلمانية)، يحشد كل منهما جمهوره للـ «معركة»، إلى مواجهة ديمقراطية بين قوّتيْ اقتراح، تقدم كل واحدة منهما تصورًا يُتيح تحسين الوضع السوسيو اقتصادي، وخطابًا متضمنًا إجابات واضحة لمطالب الشعب.

اختزال الصراع السياسي والغلق عليه في مواجهة مفتوحة بين مؤمنين وكفار، مسلمين حقيقيين ومسلمين مزيفين، وطنيين وخونة، قوميين ورجعيين... إلخ،

---

(25) الفقر، ندرة السلع الأساسية وارتفاع أسعارها، تخضع لقوانين اقتصادية ولأوضاع اجتماعية وسياسية موضوعية.

(26) Olfa Lamloum, «Les Femmes dans le discours islamiste,» *Confluences Méditerranée*, no. 59 (Automne 2006), p. 91.

(27) بعدما شهدت شوارع المدن المصرية الكبرى تزايدًا ملحوظًا في عدد حالات التحرش الجنسي بالنساء والفتيات، صدرت تصريحات ومواقف كثيرة فيها تعليقات تحمّل النساء المتحرش بهن مسؤولية انتشار الظاهرة، بدعوى ارتدائهن ملابس فاضحة ومثيرة، على الرغم من أن النساء المحجبات وفق الشروط الشرعية لم يسلمن أيضًا من التحرش.

رهانها الإقصاء وفرض الوصاية على الشعب، يبتعدان بالحقل السياسي عن مفهومه الحداثوي بوصفه فضاءً اجتماعيًا متعددًا، مفتوحًا على جميع الأفكار والمشروعات ولا يقتصر فحسب على طقوس التراشق الأيديولوجي وتبادل الاتهامات.

التأسيس لدولة المواطنة يمر - موضوعيًا - باستيعاب وفهمٍ حقيقيين، من جميع الأحزاب السياسية، لجوهر الحراك الذي يعرفه الوطن العربي منذ ثلاث سنوات، والذي أفضى إلى إسقاط أنظمة الحكم. الطبقة السياسية على اختلاف مرجعياتها مطالبة - أكثر من أي وقت مضى - بـ «تحسُّسِ» و«فهمِ» العمق الإنساني الذي يقف وراء الحراك الثوري: الحرية - الكرامة - العدالة، واتخاذه مُنطلقًا في صوغ مشروعات سياسية شاملة، تُفضي إلى بناء دولة الحرية، الكرامة والعدالة الاجتماعية، دولة المواطنة، وعدم الاكتفاء بسلوك سياسي انتهازي يستعمل مطلبية الشارع كرافعة للوصول إلى السلطة، لتكتشف في ما بعد أن لا مشروع حقيقيًا لديها. لا يكمن دور الطبقة السياسية في إعلان الموقف من مفردات الحرية، العدالة، الكرامة، الديمقراطية، المواطنة...إلخ فحسب، بل هو أساسًا اقتراح بناء برامجي واقعي لتحقيقها على الأرض.

وضعت الأحزاب السياسية - الإسلامية خصوصًا - نفسها في وضعية تسلُّلٍ في مقابل الحراك الاجتماعي لشعوبها، بأن وظّفت مطالبه الثورية - المُعبّر عنها بطرائق حضارية تدّل على وعيٍ سياسي «ناضج» - في خطاب وممارسة سياسيين «مراهقين»، تدفعهما حسابات سياسوية ضيقة غير واعية بكُنْهِ اللحظة الراهنة.

عبّر الحراك الاجتماعي/ الثوري عن نفسه من خارج الحقل الحزبي (نقابات، منظمات حقوقية، جمعيات أهلية...) بطرح «حزمة مطالب» تعكس توقعات سياسية، اجتماعية، اقتصادية، وثقافية ملحّة (دولة القانون، العدالة الاجتماعية، الحرية، الكرامة، محاسبة الفاسدين، محاربة الفقر، التشغيل، استقلالية الفرد، جودة التعليم...)، تلقّتها الأحزاب السياسية المختلفة لتعجز عن التعامل معها في مرتين: الأولى لمّا فاتها استبطان دلالة التَوق إلى الحرية المتضمنة فيها، والثانية حين لم تقدر على صوغ مشروع سياسي توافقي، مشروع دولة المواطنة (دولة القانون).

تأسيس دولة المواطنة يتطلب انبثاق وعي سياسي جديد عند جميع الأحزاب

السياسية، وعي يُعبَّر عنه في خطاب/ فعل حداثوي يتسم بالعقلانية، التفتح، التعدد والواقعية، حسّاس بالمطلب الإنساني لدى أفراد مجتمعه (الحرية، الكرامة، العدل)، يتجسد في شخص رجل سياسة جديد، ابن اللحظة الثورية والفكرة المواطنية.

بُنيت «اللحظة الجيلية»[28] لقادة الأحزاب السياسية، خصوصًا الإسلامية منها في سياق المواجهة مع الأنظمة القمعية، على فكرة الإقصاء والإلغاء وممارسات العنف والعنف المضاد، الأمر الذي أنتج وعيًا سياسيًا لديها يطبعُه القلق الوجودي والتمترس الفكري، المعبر عنهما في خطاب هجومي ومتشنج. وحتى يبرز وعي سياسي جديد، قادر على رفع التحديات التي تفرضها مرحلة تأسيس دولة المواطنة، لا بدّ من ظهور جيل سياسي جديد، جيل اللحظة الثورية بجرأتها وإبداعها، جيل في إمكانه تصور السياسة وقولها بلغة ومفردات جديدتين.

المراجع

1- العربية

كتب

بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، 2009. (مشكلات الحضارة)

جابي، ناصر. **لماذا تأخر الربيع الجزائري**. الجزائر: منشورات الشهاب، 2012.

دورية

الكنز، علي. «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث.» **المستقبل العربي**: السنة 12، العدد 126، آب/ أغسطس 1989.

---

(28) يتعلق مفهوم اللحظة الجيلية، لصاحبه عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم (1893-1947) بـ «لحظة تكوّن تجربة جماعية لجيل معين... تدفع به ليسلك سلوكات معينة، ويتميز بثقافة سياسية تجعله يختلف عن الأجيال الأخرى، بخاصة إذا ارتبط ذلك بتشكل الحركات الاجتماعية». ورد التعريف في: ناصر جابي، **لماذا تأخر الربيع الجزائري** (الجزائر: منشورات الشهاب، 2012)، ص 13. عن: Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, Trad. par Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou; Introd. et postf. de Gérard Mauger, Essais et recherches ([Paris]: Nathan, 1990).

2 - الأجنبية

Books

Lahouari, Addi. *[Algérie], Chroniques d'une expérience postcoloniale de modernisation.* Alger: Barzakh, 2012. (Le Cours des choses)

_______. *L'Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine.* Paris: Ed. La Découverte, 1995. (Textes à l'appui. Série Histoire contemporaine)

_______. *État et pouvoir: Approche méthodologique et sociologique.* Alger: Office des publications universitaires, 1990.

Arkoun, Mohammed. *Penser l'Islam aujourd'hui.* Alger: Laphomic; ENAL, 1993.

Boukhobza, M'hammed. *Octobre 88: Évolution ou rupture?.* Alger: Éd. Bouchène, 1991.

Gallisot, R. (ed.). *Populismes du Tiers-monde.* Paris; Montréal: L'Harmattan, 1997. (Collection L'homme et la société)

Henni, Ahmed. *Le Syndrome islamiste et les mutations du capitalisme.* Paris; Alger: Edif, 2000; Casablanca: Wallada, 2008.

Manent, Pierre. *Histoire intellectuelle du Libéralisme: Dix leçons.* Paris: 3ème Hachette, 2005.

Mannheim, Karl. *Le Problème des générations.* Trad. par Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou; introd. et postf. de Gérard Mauger. [Paris]: Nathan, 1990. (Essais et recherches)

Sur l'individualisme: Théories et méthodes. Sous la dir. de Pierre Birnbaum et Jean Leca. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991. (Références; 27)

Periodicals

Achcar, Gilbert. «Le «Capitalisme extrême» des frères musulmans.» *Le Monde diplomatique*: Février 2013.

Lamloum, Olfa. «Les Femmes dans le discours islamiste.» *Confluences Méditerranée*: no. 59, Automne 2006.

الفصل السادس

الإسلاميون المعاصرون وفكرة الدولة الديمقراطية

شمس الدين الكيلاني

مقدمة

التيار الإسلامي أحد الروافد الأصيلة للفكر العربي المعاصر ولا يمكن استبعاده من الدائرة الفكرية والاجتماعية. أكد نفسه في العصر الحديث كأحد اللاعبين الثقافيين والسياسيين في الدائرة العربية والإسلامية. لم يتوقف داخل منظومة فكرية ثابتة، بل خضعت مفاهيمه للتطور والتبدل بدلالة علاقته بمفاهيم السياسة الحديثة، ولا سيما الدستور والديمقراطية منذ انخراط العرب في دائرة تأثير الغرب المعاصر. خضع ككل فكر حي للتحول، فمن الانفتاح على مقتضيات التحديث ومحاولة التوفيق بين المرجعيتين الإسلامية والحديثة مع الإصلاحية الإسلامية، إلى الانكماش على الذات والتعلق بالهوية والجوهرانية الإسلامية في مواجهة الدولة الحديثة المدعومة من الوصاية الغربية مع انفتاح موارب على الثقافة المعاصرة، على يد الجيل الأول من الإسلاميين الذي عبّر الإخوان المسلمون عن أطروحاته خير تعبير، كما تبلورت في ثلاثينيات القرن الماضي؛ إلى تحول، في الستينيات، نحو توجهات إسلاموية جديدة، تدعو إلى إغلاق الأبواب أمام أي تبادل واستعارة للأفكار والمناهج، وتتقدم بأطروحات صلبة وعنيفة في ظل فكرة الحاكمية التي قادتها إلى التجهيل وإلى التكفير أحيانًا ليس للدولة والحاكم/ الفرعون، بل للمجتمع نفسه فضلًا عن الديمقراطية، في مواجهة استبدادية الأنظمة التقدمية وزعيمها وحزبها القائد، إلى أن أعلنت، في الثمانينيات، الحرب على المجتمع نفسه بموازاة حربها على الحاكم، وقسمت العالم فسطاطين: فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر. ونهضت إلى جانب تلك الأطروحات داخل (التيار الإسلامي الرئيس) أطروحات تحاول العودة بالإسلاميين إلى تربة الإصلاحية الإسلامية في محاولاتها الانفتاح على حقائق العصر، ومحاولة التوفيق بين المرجعين واستعادة الموقف الإيجابي من الديمقراطية.

على هذا حاولنا مقاربة موقف الإسلاميين من الدولة الديمقراطية ومفاهيمها بدلالة التحولات التي صاحبتها في سياق التحولات التاريخية ومواضعاتها،

انطلاقًا من المشكلات التي تحيط بتطورها، والوضعيات السياسية التي تمر بها البلدان العربية. لم ننظر إلى أطروحات الإسلاميين على نحو جامد، فوضعناها في سياقاتها التاريخية وفي داخل أنساقها الاجتماعية، في كل محطة من محطات تحولها، ولم نقدم أحكامًا نهائية على توجهاتها، اعتقادًا منا أن البيئة السياسية الاجتماعية الثقافية في تحولها مع حواملها الاجتماعية، في غمرة الانتقال إلى الديمقراطية، هي الكفيلة بتهيئة المناخ المواتي للتكيف مع العملية الديمقراطية ومقتضياتها، أكان للإسلاميين أم اليساريين أم القوميين الذين عاندوا جميعًا، ولفترة طويلة، فكرة الديمقراطية.

أولًا: الإصلاحية الإسلامية والتوفيق بين الشورى والديمقراطية

شكل التيار الإسلامي إحدى الاستجابات الكبرى للاجتياح الغربي للعالمين العربي والإسلامي، فعبّر فيها عن مخاوفه وهواجسه أمام هذا التحدي واستجاب بطريقة إيجابية في صورة (الإصلاحية الإسلامية) التي لم ترجع إلى الذات الإسلامية إلا لتجد طريقها في مواكبة العصر والحداثة الوافدة، لم تقاوم التطور أو تعانده، بل استجابت لتحديات الحداثة الفكرية والحضارية، فواءمت بين ثقافتها المعهودة والثقافة الوافدة بترجمة المفاهيم الحديثة إلى لغة ثقافتها. وحاولت التوفيق دائمًا بين المرجعيتين وبدا الحكم الدستوري والديمقراطية مألوفين لها باعتبارهما أسلوبًا معاصرًا لفكرة الشورى.

سلّم الفكر الإسلامي الإصلاحي الحديث مع الأفغاني وعبده بتأخر العرب المسلمين بالقياس على الغرب، واعتبر أن مرد التفوق الغربي إنما يعود إلى النظام السياسي الأوروبي الحديث الذي يضمن حريات الفرد والجماعة، ويفرض القيود القانونية على السلطة، أما تأخر العرب المسلمين فيعود إلى سيادة نظام الاستبداد عندهم، لهذا أضحت مسألة الدستور عند هذا الفكر مسألة رئيسة في تطلعاته. فباستثناء الحركات الإصلاحية الدينية التي ترعرعت خارج المناطق الحضرية كالوهابية والمهدية والسنوسية، صار اقتباس تنظيمات الغرب، دعوة مألوفة عند دعاة الإصلاح في الإسلام[1].

---

(1) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 89.

1- اقتباس المفاهيم الدستورية

على الرغم من أن الأفغاني وضع هدفه الرئيس توحيد المسلمين، بل الشرق المقهور عمومًا، لتسهيل نهضتهم ومواجهة الصعوبات التي أحدثتها الهيمنة الأوروبية على العالم، فإنه اهتم ومحمد عبده والكواكبي بالعدل والحكم الدستوري، ومع رهانه لفترة على السلطان عبد الحميد لإحياء الجامعة الإسلامية، فإنه ربط هذا الرهان بعدد من المطالب الإصلاحية الجوهرية المتصلة باللامركزية والحكم القائم على الشورى التمثيلية، والسير على طريق الحرية المنافية للاستبداد. فكان الأفغاني أول من أنتج - على نحو منظومي- مقالة سياسية نقدية حديثة في الاستبداد[2].

حمل عبده صورتين متناقضتين عن أوروبا: صورة الغازي المخاتل غير الصادق في مبادئه عندما يتعلق بالخارج، وصورة زاهية عن إنجازها العلمي والسياسي. فلاحظ كيف طردت «الحكومة الفرنسية الجزويت من بلادها، وتنازع الكنيسة لسلطانها، ثم تمارس سياسة دينية محضة في الخارج»[3]. وفي المقابل لم يكتم إعجابه برقي أوروبا في مجال العمران وتوطيد العدالة والشورى، فهو يشهد للأوروبيين بالمثابرة والتصميم والإنجاز: «إنهم لا يحقرون عملًا، ولا يقطعون أملًا، ولا يأخذ أحدهم رهبة في أداء ما يوجب عليه دينه أو وطنه[4]»، ويذكر أنه ما ذهب يومًا إلى أوروبا «إلا وتجدد لديه الأمل بتغيير حال المسلمين إلى خير منها، وذلك بإصلاح ما أفسدوا في دينهم»[5]. لهذا، دعا إلى الانتفاع بما تحمله المدنية الأوروبية «من علوم جديدة، مفيدة، هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان، لأنها كافة عنا أيدي العدوان والهوان، وأساس لسعادتنا، ومعيار لثروتنا وقوتنا»[6]، كما

(2) أومليل، ص 47.

(3) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972-1974)، ج 3: الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، «الرد على هانوتو،» ص 223.

(4) عبده، ج 1: الكتابات السياسية، ص 587.

(5) عثمان أمين، محمد عبده، أعلام الإسلام؛ 5 (القاهرة: عيسى البابي الحلبي؛ دار إحياء الكتب العربية، [1944])، ص 131-132.

(6) عبد الفتاح أحمد فؤاد، «النزعة العقلانية في الفلسفة التربوية عند الشيخ محمد عبده،» في: الشيخ محمد عبده (1849-1905م) مفكرًا عربيًا ورائدًا للإصلاح الديني والإجتماعي: بحوث=

دعا إلى اقتباس النظام الدستوري البرلماني من أوروبا، واعتبره تطبيقًا حديثًا لمبدأ الشورى الإسلامي[7]. وأظهر إعجابه بنماذجه الغربية، وأطرى «حالة الحكومة الأميركية في اعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها، وأعضاء نوابها، ومجالسها... وتعرف مقدار السعادة التي نالها الأهالي من تلك الحالة»[8]. فتابع النهج الذي عهدناه عند الطهطاوي والتونسي، في التوحيد بين المناهج الموروثة من الفكر الإسلامي، والفكر الأوروبي الحديث[9]. وقال مرة: «ما زالت الأمم يأخذ بعضها عن بعض في المدنية، لدفع ضرورة أو لاستكمال شأن من شؤونها»[10].

2- نزع القداسة عن الدولة وحكامها

لم يخلط الشيخ عبده بين أغراض الدولة ووسائلها وأغراض الدين، وإن كان قد رأى إمكان تجاورهما -لا استغراقهما- عندما تحترم الدولة الشرع، كمرجعية عليا لما تريده الجماعة. نزع عن السلطة والحاكم أو الدولة كاجتماع سياسي أي قدسية أو صبغة دينية، وإن انطلق من افتراض ضرورة وجود حاكم يحترم الشرع ويحرسه[11]. ونفى وجود أي سلطة دينية في الإسلام، إذ قال: «إن الإسلام قَلَبَ السلطة الدينية، وأتى عليها من أساسها، وهدم أثرها، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، أو إيمانه... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم: السلطة الدينية»[12]. فالسلطان، عند المسلمين... «مدير البلاد للسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب، أو بالسياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون

= ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير عاطف العراقي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1995)، ص 72.

(7) عبده، ج 1، ص 355.

(8) المصدر نفسه، ص 298.

(9) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، [1968])، ص 179.

(10) عبده، ج 3، ص 206.

(11) سمير أبو حمدان، الإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة، موسوعة عصر النهضة؛ 3 (بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ دار الكتاب العالمي، 1992)، ص 66-67.

(12) عبده، ج 3، ص 72.

بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التولية والعزل»، ثم يأتي بأمثلة تاريخية يدلل فيها على افتراضاته «فهذه الدولة العثمانية قد وضعت في بلادها قوانين مدنية، وشرعت نظامًا لطريقة الحكم، وعدد الحاكمين ومللهم، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء من غير المسلمين التي تحت رعايتها... وكذلك حكومة مصر. أنشئت فيها محاكم مختلطة، ومحاكم أهلية بأمر الحاكم السياسي، ولا دخل لشيء من ذلك في الدين... فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى»[13].

لم يجرد عبده الحاكم من أي سلطة دينية فحسب، بل جرّد المؤسسات الأخرى كلها في المجتمع من هذه السلطة، مثل مؤسسات القضاء والإفتاء وعلماء الدين، إذ يقول: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية، قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد»[14]. إن ما يميز الاجتماع السياسي الإسلامي، هو فحسب، أن يكون الشرع الإسلامي المرجعية العليا للتشريع، فالإمام عبده لا يقول: إن الإسلام «دين ودولة»، بل يقول: «إن الإسلام دين وشرع»، وهو لا ينيط بالحاكم الوصايةَ على التشريع ولا يجعله مصدر تفسيره الوحيد لأن «الخليفة عند المسلمين غير معصوم»[15]، وتاليًا تصبح الأمة أو نوابها أهل الشورى والعقد (المجلس النيابي)، وهي صاحب التشريع والتفسير.

لذا يصبح لا معنى لمطلب فصل السياسي عن الديني، إلا إذا كان يعني فصل التشريع نهائيًا عن المرجعية القانونية الإسلامية، وهذا أمر لا يمكن تقريره من الزاوية الديمقراطية إلا بالرجوع إلى الأمة أو نوابها. أما إذا كان المقصود هو فصل السلطة الدينية عن الدولة، فليس هناك سلطة دينية في الإسلام، ولم يجمع الإسلام السلطتين (الدينية، والسياسية) في شخص واحد: خليفة أو سلطان، وأن مصدر هذا الالتباس - بحسب عبده - إنما التجربة المسيحية، على الأقل كما طبقت تاريخيًا[16].

(13) عبده، ج 3، «الرد على هانوتو،» ص 233.

(14) المصدر نفسه، «الرد على فرح أنطون،» ص 289.

(15) المصدر نفسه، ص 287.

(16) المصدر نفسه، ج 1، ص 106.

3- البرلمان آلة الشورى ووسيلتها

إذا كان رأس السلطة حاكمًا مدنيًا، ويستمد شرعية حكمه من الأمة التي يعود إليها وحدها انتخابه وإزاحته، فسيصبح من المنطقي أن يصل عبده إلى اتخاذ الشورى مبدأ ينظم تلك الشرعية برمتها. لذا أشار منذ عام 1881 إلى «أن الشريعة توجب تقيُّد الحاكم بالقانون، ولا يكفي لتقييد الحاكم بالنصوص مجرد علمه بأصولها، بل لا بد من وجود أناس يتحققون من معانيها فيقوّمونه عند انحرافه عنها»[17]. وتوصل إلى: «إن الشورى واجبه، وإن طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب، وأدنى مظان المنافع ومجاليها... وإن قاعدة: تغيير الأحكام بتغير الزمان، تجعلها عند الحاجة إليها واجبة وجوبًا شرعيًا، من هنا نعلم أن نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى، ونفورهم من الاستبداد ليس واردًا عليهم من طريق التقليد للأجانب»[18]. وأكد بوضوح: «أن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام، أعني المؤسس على مبادئ الشورى»[19]. ثم انتقل الإمام عبده الذي يسميه ليفين «ليبراليًا معتدلًا»[20]، إلى إثبات أن النظام البرلماني ليس إلا بعثًا للنظام الشوري[21]، فاختلطت في توجهات عبده - بحسب ليفين- المفاهيم العلمانية بالنزعة الدستورية والنزعة البرلمانية والقانون البرجوازي[22]، وربما ينطبق على إصلاحية محمد عبده ما قاله العروي في الحركات التحررية العربية في القرن التاسع عشر: «إن قيمتها تكمن في فاعليتها الإصلاحية، لا في عمقها»[23].

---

(17) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، 3 ج في 2 (القاهرة: مطبعة المنار، 1931)، ج 1، ص 250.

(18) عبده، ج 1، ص 355.

(19) المصدر نفسه، ص 47.

(20) زلمان ازاكوفيتش ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان - سوريا - مصر)، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)، ص 173.

(21) حوراني، ص 90.

(22) ليفين، ص 187.

(23) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 2، سلسلة مفاهيم (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 36. حيث يقول «تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة، أوربية وعربية إسلامية بدون اهتمام بالتماسك الفكري، والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبرالية غربية، وتزكيها بأخرى=

شَرعَنَ عبده ترجمة مبدأ الشورى إلى صيغة النظام التمثيلي البرلماني بحجة أنه الأسلوب الملائم لتطبيق الشورى، فقال: «ندب لنا أن نوافق على كيفية الشورى الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلًا عنا، وأنشأت نظامًا مخصوصًا حتى رأينا في الواقعة نفعًا. ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين، بل واجب علينا، إذا رأينا شكلًا من الأشكال مجلبة للعدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره. كيف وقال ابن قيم الجوزية ما معناه: إن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق فإن هناك شرع الله...»[24].

جسّد عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902) من جهة ذروة تطلعات الإصلاحية الإسلامية إلى الديمقراطية، وإحياء فكرة الشورى من خلال مزجها بالمفهوم الحديث للحكم الدستوري، وأكد أكثر من أي مفكر آخر من هذا التيار الإصلاحي، أن الاستبداد هو رافعة التأخر العربي- الإسلامي، وعلاج هذا الأمر وما يستتبعه، هو المفتاح الذي يقف عليه تقدم العرب والمسلمين. ويحيلنا منطق «طبائع الاستبداد» على الدعوة إلى العودة إلى الإسلام النوبي، الإسلام القائم على الحكمة، والهادم صور الشرك والمحكم قواعد الحرية السياسية التي تتوسط الديمقراطية والأرستقراطية. وأظهر للوجود حكومة الخلفاء الراشدين الذين فهموا معنى القرآن الكريم النازل بلغتهم ومغزاها، وقضوا بالتساوي، ثم ما لبث هذا الطراز النبوي المحمدي أن أخذ بالتناقص، وصارت الأمة تبكيه، وسيدوم بكاؤها له، إذا لم تنته إلى تعويضه بطراز شوري، وهو ما اهتدى إليه الغرب الذي ربما استفاد من الإسلام أكثر مما استفاد المسلمون منه[25]. لا يقف خطر الاستبداد - عند الكواكبي - على حاضر الأمة فحسب، بل يتعداه لينال مستقبلها، عندما يميت فيها إرادة الرقي والتقدم التي من مظاهرها الترقي في الجسم: صحة وتلذذًا. والترقي بالعلم والمال، والترقي في النفس بالخصال والمفاخر، والترقي بالعائلة استئناسًا وتعاونًا، والترقي بالعشيرة عند الطوارئ، والترقي بالإنسانية،

= فقهية سنية، وأخرى كلامية اعتزالية وأخرى فلسفية إشراقية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها..».

(24) عبده، ج 1، «في الشورى والاستبداد،» ص 355.

(25) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط 4 (بيروت؛ حلب: دار الشرق العربي، 1996)، ص 55.

وهذا منتهى الرقي، إذ إن الاستبداد «يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، ومن التقدم إلى التأخر، ومن النماء إلى الفناء، حتى يبلغ بالأمة حطة العجماوات، فلا يهمها غير حفظ حياتها الحيوانية فقط»[26].

ثانيًا: الديمقراطية في خطاب الحركة الإسلامية التعايش الصعب

لعل تصدع الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وتقسيم المشرق العربي وفرض الانتداب والحماية الغربية عليه، ثم إلغاء تركيا الكمالية مؤسسة الخلافة في 13 آذار/ مارس 1924 الذي ترك وراءه فراغًا هائلًا على مستوى المرجعيات العليا، ولّد وراءه الحركة الإسلامية المعاصرة برهاناتها على بناء عالمية إسلامية ثانية، تستعيد بها النسق الشرعي للخلافة الإسلامية، وبروز أطروحات جديدة للإسلاميين ظهرت بوادرها الأولى في ثلاثينيات القرن العشرين، وكان خير رمز لهذا التحول في فكر الإسلاميين المعاصرين هو تحوّل فكر رشيد رضا الذي جسده في كتابه الخلافة العظمى، فنتج منه انكماش الإصلاحية الإسلامية، بخطابها المنفتح على الثقافة الأوروبية الحديثة وعلى مفاهيم الديمقراطية والدولة الدستورية.

1 - إجابات رضا وعبد الرازق

قدم الإسلاميون أنماطًا عدة من الإجابات عن مسألة غياب الخلافة، تصدر من داخل تاريخ الإسلام وراوحت بين أنموذجين: أنموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي)، مثل رشيد رضا الذي يدعو إلى خلافة أنموذجها المثالي: الخلافة الراشدية، حيث يندمج السياسي والديني، وأنموذج يرتكز على مفهوم الدولة العصبية الخلدونية، دافعًا بالمنطق التاريخي الخلدوني إلى نهايته في مسألة فصل السلطنة والملك عن الخلافة، وصولًا إلى تمييز السياسي من الديني، وهي إجابة علي عبد الرازق.

يمكننا موضعة نص رشيد رضا (الخلافة أو الإمامة العظمى)، كما فعل

(26) الكواكبي، ص 116.

كوثراني، في سياق محاولة الفقيه استعادة النص الفقهي في شأن الخلافة، لإحيائها كخيار استراتيجي لمواجهة واجب التجديد. فرأى ما يحيط بالعالم الإسلامي من أخطار وما يعصف بتركيا من حوادث، مناسبة للتذكير بالنص الفقهي الذي توسَّم الخلافة الراشدية أنموذجًا للخلافة الصحيحة التي لا يجمعها جامع (بالسلطنة) أو بإمارة الاستيلاء كما بسطتها نظرية الماوردي، أو عصبية متغلبة كما في نظرية ابن خلدون، فدافع رشيد رضا عن نظام الخلافة باعتباره واجبًا دينيًا: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعًا»[27]. وانطلق رشيد رضا من رفض الاعتراف بإسلامية الخلافة التي تقوم على التغلب والقهر والجور، من خلافة بني أمية حتى خلافة بني عثمان، ورأى في قرار مصطفى كمال في جعل الخلافة روحية، دينية، أنه استبدل «نوعًا من التغلب بنوع آخر». فبادر رضا إلى الدعوة لإقامة حزب الإصلاح الإسلامي الذي يجمع الاستقلال في فهم الدين وحكم الشرع الإسلامي إلى كنه الحضارة الأوربية، ويعمل على جمع عقلاء المسلمين في أقطارهم كلها، لتكوين جماعة أهل الحل والعقد، لعقد مؤتمر عاجل لاتخاذ ما يلزم في شأن الخلافة التي جعل منها الانقلاب التركي، أهم المسائل التي تواجه المسلمين[28].

نقل رضا توجهه، بعد قرار إلغاء الخلافة، إلى دعوة مؤتمرات إسلامية، واقترح إلى جانب إقامة نظام موقت لإمامة الضرورة، إنشاء مدرسة عالية تُخرّج المرشحين للخلافة، ليصار إلى انتخاب أحدهم، وإلى أن يبايعه سائر أهل الحل والعقد، فتقوم الحجة على كل فرد وجماعة بأنه هو الإمام الحق. لم يخف على أحد حينذاك التوظيفات الممكنة لدعوة (هيئة كبار العلماء) في مصر لعقد مؤتمر في مدينة القاهرة لمناقشة مسألة الخلافة، فحاول الملك فؤاد توظيفها لمصلحته، وحاول الإنكليز امتصاص غضب الحركة الإسلامية الهندية التي كانت تلح على إبراز خلافة عربية، كذلك حاول الملك ابن سعود[29]. وإذا كان رشيد رضا قد

(27) محمد رشيد رضا، «الخلافة أو الإمامة العظمى،» في: وجيه كوثراني، دراسة وتقديم، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمن شهبندر: دراسة ونصوص، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 65.

(28) المصدر نفسه، ص 92-95.

(29) المصدر نفسه، ص 42-43.

حاول أن يحلَّ الأزمة من طريق فقه الخلافة فاصطدم بعناد الواقع الذي يستعصي على «الطوبى»، جهد علي عبد الرازق لأن يحلها ارتكازًا على التاريخ، لا استنادًا إلى تاريخ المؤسسة الفقهية. انتقد عبد الرازق تصور الفقهاء السائد عن الخلافة، فرأى أن معنى الخلافة عندهم يجعل الخليفة متماهيًا مع الرسول «ينزل من أمته بمنزلة الرسول»، ما يجعل الخليفة مركزًا دينيًا، ويعطي لسلطانه صلاحيات مطلقة، غير قابلة للمساءلة والعزل أو التفويض. فيُظهر استهجانه لهذا التصور، بالقول «واجبًا عليهم (على الفقهاء)، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القدرة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل ذلك السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة أنّى جاءته، ومن الذي حباه بها»[30]. ثم ينتقل من التساؤل الاستنكاري إلى التأكيد «لعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به... ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدَّ لها، بل السنة كالقرآن أيضًا تركتها ولم تتعرض لها»[31].

دفع علي عبد الرازق التحليل الخلدوني إلى نهايته، فجعل المجال السياسي حيزًا مدنيًا مستقلًا عن علوم الدين، مرتبطًا بإرادة الجماعة ومصالحها فحسب وليس مستندًا إلى شرعة إلهية. مرتكزًا على منطق حوادث التاريخ الفعلية، رافضًا تسوية الماوردي وباقي الفقهاء الذين صالحوا بين السلطنة والخلافة، ليؤكد طبيعتهما الواحدة القائمة على العصبية والتغلب. فكما فتح عبد الرازق الباب، وهو تلميذ محمد عبده، إلى تعميق اتجاه الإصلاحية الإسلامية بالنظر إلى السلطة في الإسلام على أنها سلطة مدنية تستمد شرعتها من الجمهور، قدمت أطروحات رشيد رضا مدخلًا نظريًا إلى بروز الحركة الإسلامية، وأطلت مع رضا، في أثناء تحوله هذا، موضوعات السياسة الشرعية وعبّر عن هذا التحول، على مستوى الحركة الاجتماعية، جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي أُسست في آذار/ مارس 1928، وهي الجماعة الأم لمعظم التيارات الإسلامية والحركية الإسلامية، تلك التي تلقفت كلها أطروحاته لتشتغل عليها وتطورها.

---

(30) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق ممدوح حقي (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978)، ص 18.

(31) المصدر نفسه، ص 39-42.

2- البنا: اندماج الفكري بالحركة الاجتماعية

انتهى الإسلاميون في توجهاتهم الجديدة التي رفعها الإخوان المسلمون إلى وضع «الشريعة» في مقدمة أطروحاتهم ومطالبهم، على حساب مرجعية الأمة، بل في مواجهة الأمة، وفي الوقت نفسه أعلوا من شأن «الفتية الذين آمنوا بربهم»، أي النخبة الإخوانية وأمثالها، ووضعوها في مرتبة المؤتمنين على الشريعة والممثلين الحقيقيين لأمة المسلمين، مثلهم في ذلك مثل الطليعة الشيوعية في نظرتها إلى علاقتها التمثيلية بالطبقة العاملة، أو مثل الأحزاب القومية (العقائدية) في نظرتها إلى علاقتها بالأمة. فأمام خشية الإسلاميين، في الثلاثينيات والأربعينيات، على الجمهور من التغريب، وعلى الإسلام من هذا الجمهور، نأوا بالإسلام عن «الأمة» حينما لم يعودوا يأتمنون الأمة/ الجمهور على الإسلام، وتمسكوا بالشريعة كملاذ له، حينها تحولت «الشريعة» في وعي الإسلاميين إلى ما يشبه أيديولوجيا النخبة، التي لم تعد تقتصر مهمتها على إعادة الشريعة إلى السلطة، بل على إعادة الإسلام إلى الأمة/ الجمهور أيضًا، وعلى انتشال هذا الجمهور من «الجاهلية»!

ظهرت حركة الإخوان المسلمين في خلال التأزم الثقافي والسياسي للإصلاحية الإسلامية الناجمة عن اختلال علاقتها بالأنموذج الثقافي الغربي واختلال علاقتها بالدولة الوطنية الحديثة التي شُيدت في كنف الانتداب، فقادها ذلك إلى التشكيك في الثقافة الغربية وفي صلاحيات الدولة الوطنية الحديثة، فجاءت في منزلة ردة فعل على أزمة الوعي عند النخبة الإسلامية، وغدت أهم الحركات الإسلامية وأكثرها تأثيرًا في انتشار الفكر الإحيائي وتأطيره على صعيد العالم العربي خصوصًا، والإسلامي عمومًا. ركّزت في بداية تأسيسها على الطابع الدعوي في تحركها الثقافي العام، فعنيت بالمسائل الشعائرية والرمزية وقضايا الهوية والقضايا الأخلاقية، ولم تهتم في العقد الأول من عمرها بالمسائل الاجتماعية والسياسية الكبرى أو الوطنية. وعلى الرغم من ادعاء حسن البنا أنه استلهم أطروحات رشيد رضا في آخر أيامه، إلا أن هناك فروقًا مهمة تُبعد الرجلين الواحد عن الآخر في طرائقهما التبشيرية ومقاصدهما: الأول اعتمد النشاط الفكري والتنظيري، بينما نقل البنا ومعه حركة الإخوان المسلمين الفكرة الدعوية التبشيرية إلى مجال الممارسة الاجتماعية، بإدماجه الدعوة في الحركة الاجتماعية. وهذا الفارق هو ما يفصل بين الإصلاحية الإسلامية وحركة الإخوان

المسلمين بقيادة البنا، التي صارت حركة اجتماعية وازنة. ثم إن الطابع الدعوي/ التبشيري الإحيائي لنشاط حركة الإخوان والعناية بالمسائل الشعائرية الرمزية، لم يمنعا البنا من صوغ مفاهيم سياسية عامة ليوجه بها خططه البعيدة المدى في شأن مفهوم الحكم في الإسلام وعلاقة الدين بالدولة. فصرح البنا منذ وقت مبكر أن «الإسلام دين ودنيا». وعلى الرغم من أنه لم يعارض دستور 1923 الليبرالي في مصر، إلا أنه شدد على «إن الإسلام مصحف وسيف»، وبشّر بالدولة الإسلامية وإن لم يضع خططًا سياسية مباشرة للعمل على تحقيقها، ولا يكاد القارئ يجد في نصوص البنا إلا لمحات عابرة عن الخلافة، فما كان يشغل باله آنئذ ويضعه في مقدمة اهتماماته، إنما هو إقامة «الحكومة الإسلامية الحقيقية»[32]، لتكون نواة أو نقطة انطلاق للوصول تدريجًا إلى دولة الخلافة الجامعة. وذهب البنا إلى اعتبار إقامة الدولة عملًا ضروريًا وواجبًا في الإسلام وبمقتضى الشرع، فقال: «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به إلى الناس. فمن ظن أن الدين وبعبارة أدق الإسلام لا يتعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام»[33].

أما في شأن الخلافة، فالأمر عنده يحتاج «إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، فهي تحتاج إلى كثير من التعاون العام: ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، ويلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج منه الاجتماع على الإمام الذي هو واسطة العقد»[34]. فصار قيام «الدولة الإسلامية» التي تطبق الشريعة، عند البنا، واجبًا شرعيًا وليس شأنًا تدبيريًا فرعيًا اجتهاديًا كما كان عليه الحال عند فقهاء السنة. وطرح البنا في مؤتمر حركة الإخوان في أيلول/ سبتمبر 1945 فكرة «الحكومة الإسلامية» في استراتيجيته السياسية للمرحلة المقبلة، وناط بهذه الحكومة الشرعية واجب

(32) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 14.

(33) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1960)، ص 211.

(34) المصدر نفسه، ص 178-179.

القيام، في كل قطر إسلامي، بتطبيق الشريعة، وعليها أن تحترم فرائض الإسلام وشعائره وأن تُلزم جميع مواطنيها أداءها، وأن تحرّم الموبقات كالخمر والزنا والقمار والكسب الحرام وأن تؤسس التعليم على التربية الإسلامية المصدر الأول للقانون[35]. وعلى هذا، لم يطرح الإخوان المسلمين مباشرة إقامة الخلافة الإسلامية التي اعتبرها مؤتمرهم الثالث في عام 1939 في رأس مناهجهم، بل وضعوا هدفًا مباشرًا لهم هو قيام الدولة الإسلامية في كل قطر كمرحلة تمهيدية للخلافة، وبذلك كان البنا أول من اعتبر مسألة السلطة، في المجال السني، مسألة عقدية لا اجتهادية وأنها من الأصول لا من الفروع.

قدَّم البنا أطروحات جديدة تدعو ضمنيًا إلى: قيام نخبة إسلامية بالاستيلاء على النظام لتفعيل الإسلام في المجتمع وإعادته إلى السلطة، الأمر الذي يعدّ جديدًا في المجال الإسلامي. صحيح أنه ما كان هناك فصل بين الدين والدولة بالمعنى العلماني الفرنسي، لكن كان هناك تقسيم عمل أو فصل بين السياسة والشريعة، كان للسياسيين مجالهم وللفقهاء مجالهم، وتجاذبت الجماعتان على أطراف المجالين، أما اليوم فالفقيه الجديد يريد أن يصل إلى السلطة وأن يحكم باسم الدين، بحجة الخوف على الإسلام من جهة، ولأن الشأن التدبيري جزء من الدين أيضًا. وبينما كان إسلام المذاهب الأربعة يرى أن الجماعة (الإجماع)، هي أساس المشروعية ومناط المرجعية، لأن الجماعة تحتضن النص والشريعة، صارت الحركة الإسلامية في طورها الإخواني ترى أن الناس غادروا الدين، ولذلك لم يتبقَّ عندهم من مرجعية معصومة إلا «الشريعة»، فقلبوا في مواقفهم تلك أطروحات الفقه التقليدي رأسًا على عقب. ففي حين اعتبر أهل السنة الشأن السياسي شأنًا تدبيريًا فرعيًا واجتهاديًا، وليس شأنًا عقائديًا، اعتبره الإسلاميون هؤلاء جزءًا من الدين، لا لأن الحاكم مقدس، بل لأنه مكلف بمهمة مقدسة هي تطبيق شرع الله، وشددوا على مرجعية الشريعة في الشأن السياسي بدلًا من التشديد على ولاية الأمة على نفسها[36].

---

(35) البنا، مجموعة رسائل، ص 267-268.

(36) رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 262.

غير أن الحركة الإسلامية بين الحربين، عملت على زرع البذور الأولية لبزوغ الحركة الإسلامية التكفيرية، في تقديمها فكرة «الدولة الإسلامية» وفي وضعها «الشريعة» فوق الجماعة/ الأمة والدولة، وعندها رُفعت «الشريعة» من مسألة فقهية اجتهادية إلى مصاف القداسة والرفعة الإلهية. ثم أنشأ الإخوان التنظيم السري تحت اسم «التنظيم الخاص» الذي قام بدوره بعدد من الاغتيالات التي قادت إلى الصدام العنيف مع السلطة، وربما أدت مع عوامل أخرى إلى اغتيال حسن البنا نفسه بيد استخبارات السلطة في زمن الملك فاروق، لكن على الرغم من هذا التطور النظري، استمر الإسلاميون هؤلاء، في هذا الدور، في حرصهم على التكيف والتعايش مع الفكرة الدستورية التمثيلية والاشتراك في البرلمان والقبول بالآلية البرلمانية. وأظهر حسن البنا المرونة، ووقف موقفًا إيجابيًا حيال مسألة الدستور والخيار الانتخابي البرلماني، وعمل على دفع حركة الإخوان المسلمين إلى المشاركة في الانتخابات البرلمانية وفي الحياة السياسية عمومًا، ونقرأ في مذكرات البنا «فليس في قواعد هذا النظام البرلماني ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذا الاعتبار، ويمكن أن نقول باطمئنان إن القواعد الأساسية التي قام عليها النظام المصري لا تتنافى مع قواعد الإسلام»[37]، ولا يتوقف البنا عند التأييد المجرد للنظام الدستوري، بل دافع، وبالتساوق مع هذا المنطق، عن النظام التمثيلي البرلماني الديمقراطي، وحاول أن يوفق بين الصيغة النيابية التمثيلية للحكم في العصر الحديث ومفهوم «أهل الحل والعقد» في صيغته الإسلامية التقليدية، وقال، في سياق المقارنة بين المفهومين: «ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقها المختلفة»، ليخلص إلى نتيجة مفادها، أن الإسلام لا يعارض هذا النظام التمثيلي «ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد»[38]. لكن محاولته للتوفيق هذه، واجهها البنا نفسه ببعض العقبات، من جراء الاشتراطات التي وضعها عليها ليمنحها الشرعية الإسلامية، وهي بأن يكون

(37) حسن البنا، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، من رسائل الإخوان المسلمين (القاهرة: دار الكتاب العربي بمصر، [د. ت.])، ص 48.

(38) المصدر نفسه، ص 59.

النظام التمثيلي خاليًا من التعددية الحزبية[39]، من هنا، حمل البنا في خطابه، من جهة، موقفًا عمليًا حاول فيه التوافق مع النظام الدستوري التعددي التمثيلي القائم في مصر آنئذ، واستبطن، من جهة أخرى، بذور الخروج عن أفق هذا النظام تحت أبجديات دولة تطبيق الشريعة الإسلامية، فانتهت جماعة الإخوان المسلمين إلى الإقرار أو التصريح بأن «وعد الخلاص» لا يجيء إلا من طريق الدولة الإسلامية، أي من باب «السياسي» النضالي[40]، فكان أن تحولت من فكرة «الدولة الإسلامية» التي قدمها البنا، ومعها فكرة أن الإسلام دين ودولة، إلى أطروحات سيد قطب عن الدولة الدينية الثيوقراطية، دولة الحاكمية المعصومة، ليشكل بذلك سيد قطب اللحظة الثانية في تجربة الإسلام السياسي الإحيائي بعد التجربة الإخوانية.

ثالثًا: الإسلامية التكفيرية
علاقة نبذ وتكفير للديمقراطية

تأخرت كتابات الحركة الإسلامية المعاصرة في الجانب السياسي، وتأخر تنظيرها لمشروعها السياسي المستقل، ويعزى ذلك إلى الطبيعة الإحيائية والأخلاقية العامة للفكر الإسلامي المعاصر من جهة وإلى تركيزه على مسألة الهوية الخالية من شوائب التلوث بالثقافات الوافدة! ولأن الانفصال الذي حدث بخروج رجالات الحركة الإسلامية من مشروع الدولة الوطنية الحديثة لم يصر صدامًا شاملًا إلا في منتصف الخمسينيات في أثناء علاقتهم بنظام الحكم الجديد الناصري في مصر، اندفعت كتابات الإسلاميين في إثر هذا الصدام إلى ذروة نقدية جديدة، تناصب العداء جميع التجارب السياسية الحديثة المحلية والعالمية، وهذا ما ظهر جليًا في كتيب سيد قطب **معالم في الطريق**، الذي مع أطروحاته (1906-1965) التكفيرية تكون الحركة الإسلامية قد دخلت طورًا جديدًا صارت فيه لا تجابه الدولة «الفرعون» فحسب، بل المجتمع أيضًا بتكفير الاثنين معًا.

---

(39) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 140.

(40) فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين** (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2007)، ص 89.

كان عنوان هذا التحول فكرة «الحاكمية لله»، ويعود أصحاب هذا المفهوم إلى الآية ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[41]، وهي عبارة استخدمها الخوارج الأوائل في مواجهة الإمام علي (لا حكم إلاّ لله)، وهو المعنى نفسه الذي استخدمه سيد قطب في الموضوعات الجديدة والأفكار السياسية المتصلة بمفهوم الحاكمية، فهذه العبارة وما يتمخض عنها من دلالات لا يوجد لها أي إشارات سابقة في التراث إلا في فكر الخوارج بقولهم: «لا حكم إلا لله»، حيث خلطوا فيه حكم الله بالسلطة والحاكم والإمارة السياسية، فجعلوا السلطة السياسية ملتبسة بالدين أو دينًا خالصًا، ورفضوا أن يكون للبشر دور في السياسة والتشريع، علمًا أن الحكم بما أنزل الله أو بالشريعة يحتاج إلى رجال للقيام به!

من الجدير بالذكر أن أطروحات قطب أتت في لحظة أفلت فيها الليبرالية وانقضت، وسادت محلها مفاهيم الحتميات (الاشتراكية والوحدوية) أو ما تسميه أجهزة الإعلام «الثوابت القومية والاشتراكية». فردّ الإسلاميون في المقابل بالحتمية الإسلامية، فيما غلب على الثقافة السياسية العربية الطابع العقائدي، فانقلبت بيانات الإسلاميين وشعاراتهم، بل وبرامجهم إلى ما يشبه الإعلانات العقائدية، وبدت صورة العالم عندهم مضطربة مشوشة، فما عاد هناك، في هذا العالم، إلا كافر ومؤمن، وضاقت عندهم مساحة الإيمان لتقتصر على جماعتهم الصغيرة فحسب، وساد الكفر على الأرض كلها. فخرج هؤلاء الإسلاميون الجدد من قلب ظلمة المعتقلات وأصوات التعذيب ومن الجو «السياسي» الخانق الذي ساد مع الأنظمة المسماة تقدمية واشتراكية وقومية، التي أغلقت فيها جميع منافذ التعبير والنشاط السياسيين ولم يبق إلا صدى صوت الحاكم المستبد، وعبّر تيار قطب بصورة معكوسة أو مقلوبة عن صورة «الدولة التقدمية» الاستبدادية، بعد إعادة إنتاجها بإهاب إسلامي. يتضح ذلك من سيطرة فكرة الحاكمية في أوساط الجماعات الإسلامية السنية، وهي فكرة تحريضية تقوم على أنه لا حاكم إلا الله، وكل أمير أو رئيس لا يطبق الشرع إنما يحاول أن يكون إلهًا بديلًا وبذلك يتحول إلى طاغوت![42].

---

(41) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 44.

(42) رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، 1986)، ص 172.

- الحاكمية وتكفير الأمة/ المجتمع والدولة والجهاد ضدهما

سيطرت إشكالية واحدة على تيارات الفكر السياسي العربي، في هذه الأثناء: الطبيعة النخبوية (الطليعية) لهذا الفكر، حيث نظرت التيارات الإسلامية والقومية واليسارية إلى نفسها باعتبارها ممثلة للأمة أو الطبقة وطليعتها، وعلى أنها تعبّر عن جوهر مصالح الأمة الحقيقية، وبالتالي أصبح من حقها ومن واجبها أن تقود الدولة من دون أن تنتظر أي تفويض من المجتمع. غير أن الطليعة الإسلامية (أو الفتية الذين آمنوا بربهم) تستمد قداستها من المشروع الإلهي الذي تدعي الوصاية عليه. من هنا تأتي ضرورة أن تتولى الدولة (لا الأمة) تطبيق الشريعة المقدسة. ودولة كهذه لا يمكن الركون في الوصول إليها إلى الناس وإلى الانتخابات وإلى البرامج الحزبية المتعددة المختلفة، لأن معنى ذلك المساومة والتسويات على حساب المبدأ الذي هو شرع الله وحكمه[43]! غير أن أفكار البنا هذه أصابها تحول جذري مع قطب الذي تراجعت عنده فكرة الدولة الإسلامية، كما قال بها البنا، لحساب دولة ثيوقراطية بعنوان «الحاكمية»، وهي فكرة بدأها أبو أعلى المودودي (1903-1979) وطورها قطب، ويمكن تلمس بعض مساربها في «التنظيم الخاص» الذي أسسه البنا في الأربعينيات، والذي مارس الاغتيالات، كما أن هناك فرقًا جذريًا بين فكر قطب وفكر البنا، ويتجلى ذلك في أن فكر الثاني فكر عملي تواصلي، بينما فكر قطب يميل إلى المجانبة، والامتناع عن الآخرين والقطيعة معهم.

استخدم المودودي فكرة «الحاكمية» في أواخر الأربعينيات في أثناء الصراع على الدستور الباكستاني، فتضافر فكر المودودي ومفاعيل الاستبداد والاضطهاد السياسي اللذين خبرهما قطب والإسلاميون السياسيون، ليدفعا الإسلاميين الراديكاليين نحو النزعة التكفيرية لاحقًا[44]. وأجرى قطب على مفهوم الحاكمية المودودية تحولًا جذريًا، فلم تكن «الحاكمية» عند المودودي نظرية تكفيرية، بل كانت نظرية تجهيلية، نظرت إلى المجتمعات الإسلامية

(43) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، حوارات لقرن جديد (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 31-32.

(44) جدعان، في الخلاص النهائي، ص 85.

الراهنة، على أنها مجتمعات إسلامية قولًا وليس إسلامية فعلًا، فلا يمكن برأيه أن يكون المجتمع مسلمًا ويتبع منهجًا غير إسلامي لحياته[45]، ومع ذلك لم يكفِّر المودودي المجتمعات الإسلامية الراهنة التي لا تطبق شرع الإسلام، بل نظر إليها على أنها مجتمعات غمرتها تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك، فيما ارتبط تكفير المجتمعات الإسلامية المعاصرة بأطروحات قطب، حيث لم تعد الأمة مؤتمنة عنده على الشريعة، واكتسب مفهوم الحاكمية فيه مضمونًا تكفيريًا مرتبطًا أيضًا بالدعوة إلى الجهاد ضد هذا الكفر أيًا كان مصدره: الدولة أو المجتمع، مدعيًا أن جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض، بما فيها الإسلامية كافرة «فهذه المجتمعات الأخيرة، كافرة: وإن صلّت وصامت وحجّت إلى البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، ولو تركت الناس يقدمون الشعائر لله»[46]. فالمجتمعات الإسلامية التي تستحق عنده هذه التسمية، هي «جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي»[47]. وما دام الأمر كذلك، ما عاد في إمكان قطب ومريديه أن يأتمن الأمة على التشريع الإسلامي، فيصبح من النافل عنده، إنكار أي تسويغ للنظام الديمقراطي طالما أنه أرجع السيادة والمرجعية إلى الله وحده. ووصف قطب، وحركات الإسلام السياسي، من بعده، المجالس النيابية بالمجالس التكفيرية. ورأى في المشاركة النيابية، أكان في التصويت أم الترشيح معصية للخالق، وذلك لأن الديمقراطية تُعيد حق التشريع إلى البشر في حين أن هذا الحق، عند قطب ومن تبعه، لله وحده! غدت حينها «الشريعة» أساسًا للمشروعية عند الإسلاميين، وتحولت الشريعة هنا إلى أيديولوجيا نخبة بالتمام والكمال، مثلما كانت الاشتراكية أيديولوجيا الطليعة الثورية، والقومية أيديولوجيا طلائع الأمة. وتمت التضحية أكثر فأكثر بمبدأ سيادة الشعب وسلطته، ما دام هذا الشعب لا يمثل أمة المسلمين الحقة، بدليل اندفاع الجمهور وراء القوميين واليساريين، وهما فئتان تخرجان برأي الإسلاميين الحركيين عن الإسلام!

---

(45) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، نقله إلى العربية جليل حسن الإصلاحي [وآخ.] (دمشق: دار الفكر، 1969)، ص 153.

(46) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص 93.

(47) المصدر نفسه، ص 60.

فافترق قطب بذلك عن رؤية شيوخ الإخوان الذين رأوا أن إسلام المجتمعات المسلمة يمكن أن يزيد أو ينقص، لكنه لا يزول إلا باختفاء جميع آثاره. ففي حين اعتبر حسن البنا الخلاف بين المسلمين من قبيل الخطأ والصواب، جعله سيد قطب خلافًا بين الإيمان والكفر، بين الجاهلية والإسلام، وبينما مال البنا إلى الحكم الدستوري النيابي اعتبره سيد قطب من مجالات الكفر.

تأثر قطب في مسارب أخرى، ساهم فيها أبو الحسن الندوي، ليصل إلى فكرة الانفصال عن الغرب والعالم، وذلك للتخلص من «عبوديتنا الفكرية» للأنموذج أو المثال الغربي، وللعودة إلى أصالة الإسلام، وهي فكرة روّجها أبو الحسن الندوي في كتابه **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ولفكرة التضاد، أو لتلك الثنائية: المجتمع الجاهلي/ المجتمع المسلم. فنهل قطب من الترسمية الندوية القائلة إن مسار عالم اليوم الذي تسوده الحضارة الغربية مسار جاهلي، حين «تحولت أوربا النصرانية إلى جاهلية مادية... وبذلك أصبح العالم كله قطارًا سريعًا تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها وأصبح المسلمون كغيرهم من الأمم - ركابًا لا يملكون من أمرهم شيئًا»[48]. وإذا كان الندوي قد اعتقد أن المجتمعات الغربية انقلبت إلى مجتمعات جاهلية، بينما أخرج من دائرة الجاهلية المجتمعات المسلمة، عمم قطب مفهوم الجاهلية ليشمل المجتمعات الإسلامية القائمة ذاتها، وصارت عنده الجاهلية في القرن العشرين عالمية تشمل المسلمين وغير المسلمين، فما عاد خارج «جاهلية» قطب، إلا تلك القلة القليلة التي وعت النهج «الحاكمي» وثابرت عليه، وعلى عاتقها تقع مهمة إنفاذ مقتضيات التكليف بالحاكمية، إنهم أولئك «الفتية الذين آمنوا بربهم فزادهم هدى»، ويكون عليهم أن يتجمعوا ويتوحدوا ويتصدوا للجاهلية بالقوة، يحدوهم وعد الله سبحانه بالتمكن لهم في الأرض إن أخلصوا للحاكمية الإلهية.

أصبح الإسلاميون ينظرون إلى العمل السياسي من منظور أن الإسلام هو فكر شامل وكلي، ومن هنا يأتي شعورهم بواجب التحرر من الدولة الفاسدة وتكفيرهم الحاكم المرتد وانتقادهم العلماء لطواعيتهم للسلطات القائمة، والمنطق الثوري

---

(48) أبو الحسن علي الحسني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 6 مزيدة ومنقحة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1965)، ص 258-259.

عندهم يتقدم على تطبيق الشريعة. إذ يتحدث قطب يتحدث عن «فقه حركي» يصدر عن التأويل الذي يقوم به أولئك الذين يجاهدون من أجل الإسلام، وتبعًا للأوضاع، في مقابل فقه العلماء الجامد. إنهم يدرجون بذلك الشريعة داخل كل أوسع: هو أسلمة المجتمع بكليته، لا أسلمة القانون وحده. أما المعتدلون منهم فيدعون إلى أسلمة المجتمع من تحت: وهذه سياسة البنا، والمودودي. ويعتبر الراديكاليون أن لا سبيل لأي تسوية مع المجتمع المسلم الحالي (الجاهلي)، ويبدون نفورًا شديدًا من تجسيد فكرتي الأمير والشورى بمصطلحات المؤسسات المستقلة القادرة فعليًا على إنتاج ممارسة سياسية مستقرة، أي في هيئة دستورية[49].

مزج قطب تكفير المجتمعات المعاصرة ومنها المجتمعات الإسلامية بالدعوة والنفرة للجهاد ضد الكفار في الداخل والخارج، وورثت عنه، هذا الموقف حركات الإسلام السياسي اللاحقة التي امتزجت عندها دعاوى تجهيل المجتمعات الإسلامية مع الدعوة إلى استخدام الطريقة الانقلابية، أي استخدام القوة عند الضرورة للتغيير. وتمخضت رؤيته عن حركية إسلاموية يخرج بمقتضاها «الفتية الذين آمنوا بربهم» من مجتمعاتهم العامة التي سقطت في وهاد الجاهلية لإحساسهم بالغربة معها، ليعدّوا وليستعدوا ثم يعودون إلى اقتحام عالم جاهلية هذا القرن، لتحقيق الحاكمية وتطبيق الشريعة، فلا بد من أجل إجلاء الجاهلية عن التوحيد، من أن تقوم قلة مؤمنة فتُسقط قيم الجاهلية وتصوراتها وتُخلص العمل لله حتى إذا استقامت أمورها انقضّت على الجاهلية فنقضت ما شيدته وأعادت حكم الله على الأرض.

تشبه هذه النخبة المؤمنة أو الفتية الذين آمنوا بربهم الحزب الثوري الانقلابي الذي استولى على أذهان النخب القومية واليسارية في زمن الحرب الباردة! ذلك أن الدين والقرآن والشريعة تقوم كلها على كتف «جماعة المسلمين». وتتلازم هذه النخبوية الانقلابية القطبية بالنزعة التكفيرية/ التجهيلية للمجتمعات الإسلامية وغيرها من المجتمعات، إذ تصبح الرؤية الحاكمة هي رؤية عالم منقسم بين كافر ومؤمن. فإذا كانت إشكالية مطلع القرن هي إشكالية كيف نتقدم وإذا كانت

(49) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص 44.

إشكالية الأربعينيات والخمسينيات رأسمالية أو اشتراكية، فإن إشكالية الستينيات والسبعينيات وما بعدها تحددت عند الإسلاميين التكفيريين بالسؤال: كيف يمكن أن تبقى مسلمًا؟! وعلى ذلك يجيب سيد قطب، لا يمكن أن تبقى مسلمًا من دون الدولة أو النظام السياسي الذي يحكم بما أنزل الله! ويجيب شيوخ الإخوان في مخطوط دعاة لا قضاة بأن المسلم يستطيع ممارسة دينه دونما الحاجة إلى الدولة كما في الصلاة والزكاة وغيرهما، لكنه يستطيع مقاومة تلك الدولة إن حالت بينه وبين أداء فرائض دينه على الوجه المرضي، ولو كانت الدولة الإسلامية من ضرورات الدين لزال الدين يوم زالت الخلافة في عام 1924[50].

ما عاد الجهاد عند قطب موجهًا ضد الخارج فحسب، بل ضد الداخل في الاجتماع الإسلامي ذاته. وصارت أغراض الجهاد عنده «حماية المؤمنين حتى لا يفُتنوا عن دينهم، وكفالة حرية الدعوة وإزالة كل قوة طاغية تقف في وجهها، وإقرار سلطان الله في الأرض وإقامة العدالة الكبرى في العالم، فالجهاد في سبيل الله هو جهاد لتحقيق ربوبية الله لعباده، لتكون كلمة الله هي العليا لا بإكراه الناس ليكونوا مسلمين، بل بإتاحة الفرصة لهم ليتخلصوا من ربوبية الطاغوت»[51]. ورادف خطاب الحاكمية، في معانيه العامة، ومدلولاته السياسية، خطاب الإمامة الشيعي عمومًا، وخطاب «ولاية الفقيه» خصوصًا، من حيث تعبيرها المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة «الحق الإلهي»، أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرع الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين[52].

على الرغم من تأكيد الإسلامويين ضرورة السلطة السياسية، غير أن النقاش، في شأن المؤسسات، يوضع جانبًا لمصلحة نقاش في صفات القادة وفضائلهم. فليس شكل المؤسسة هو المهم، بل الطريقة التي تتوارى بها المؤسسة خلف تطبيق المبادئ الإسلامية. كذلك، يتحول التفكير في شأن الإدارة نقاشًا في شأن فضائل الموظف ونزاهته. إذ يتجنب الإسلاميون تعريف المؤسسات التي يأنفونها،

---

(50) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 192، والصراع على الإسلام، ص 179.

(51) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، ط 7 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص 169-171.

(52) بلقزيز، ص 234.

ويستغرقون في تفكير مطوَّل عن التقوى. ولئن الأنموذج السياسي الإسلاموي، لا يمكن أن يتحقق، في الواقع، إلا في الإنسان، وليس في المؤسسات، فذلك وحده يكفي لجعل المدينة الإسلاموية مشروعًا ينتمي إلى الطوبى؛ بل إن منطق الإسلامويين الداخلي يقودهم إلى التبشير بنهاية الدولة: إذ ما الحاجة إلى المؤسسات إذا كان الناس جميعًا فاضلين. فقيام المجتمع الإسلامي الحق سيؤدي حتمًا إلى اضمحلال الدولة، لأنه لا يعود حينذاك من حاكمية إلا لله وتصبح العلاقات الاجتماعية تعبيرًا عن الفضائل الفردية، فلا تحتاج إلى توسط المؤسسات. فالغاية عند الإسلاموي ليست الدولة وإنما التقوى، والتقوى ممارسة فردية وليست «ممارسة اجتماعية»[53]. وفي النهاية، تبدو الطوبى التي يحملها الإسلامويون، من حيث تصورها النمطي لمجتمعها الموعود، لا تتعدى أن تكون وسطًا كئيبًا شاحبًا لا حياة فيه، وهو شيء لا يُقاس، بأي حال، على زهو الحياة في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية وغناها، وكانت فيها الموسيقى والفلسفة والشعر، والاحتفال بجمال العالم وغناه، والاعتراف بقيمة الحياة الدنيا مع تمسك عميق بالدين.

رابعًا: الإسلام السياسي الحركي
فضيلته العليا الجهاد ضد الآخر وتدميره

كان تأثير أطروحات سيد قطب حاسمًا في تحولات فكر الحركات الإسلامية العنيفة، فمن عباءته خرجت جماعات الإسلام النضالي المعاصر كلها التي لا تملك في الحقيقة تصورًا لبدائل من الأنظمة القائمة، لكنها مصممة، بقوة العنف المدمر على هدم البنية القائمة من أجل أن يكون الأمر لله وحده. فتغيرت أفكار قطب في الحاكمية إلى مرشد لثورة جديدة عنيفة، خاضتها قوى إسلامية راديكالية، وما زالت، ضد نظمها السياسية القائمة: التكفير والهجرة، الجهاد الإسلامي، جند الله، ثم غدت مقدمات لأفكار جديدة أشد غلوًا من سابقاتها على يد «القاعدة». فكان أن اقتبس قادة تنظيمات العنف في المجال العربي منظومة قطب التكفيرية العنفية، ولا سيما منها الفكرتين النظريتين الرئيستين: فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية بالتلازم مع الجهاد الموجه إلى الخارج والداخل. فإن ما عُرف بتنظيمات الغضب

(53) بلقزيز، ص 67.

الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات، أصدرت كلها نشرات ورسائل تعتبر فيها الجهاد فرض عين، لا لأن ديار المسلمين يحتلها الأجانب فحسب، بل بذريعة أن الدولة في البلاد العربية الإسلامية لم تعد مسلمة لاستيلاء الجاهلية عليها، أو لأن الجاهلية عمّت الدولة والمجتمع معًا نتيجة الظلام الآتي من الغرب[54]. فكانت حصيلة هذه التوجهات النظرية كارثية على المستوى العملي، لأن المجتمعات الإسلامية صارت في حالة من الاضطراب الدائم والاحتراب والتفكك الداخليين، في ظل الصراع المفروض على الحدود الوهمية الدائمة للإيمان والكفر، بعدما قلصت الحركات الإسلامية التكفيرية المؤمنين إلى حفنة من الرجال والنساء تتبنى فكرة الحاكمية، فتحولت أطروحات قطب، في مآلاتها، على يد ورثة أفكاره من الجهاديين الراديكاليين إلى العنف العاري والمجاني المدمر. وكان من عقابيل تلك التحولات انقسام جماعة الإخوان المسلمين، وساهم سيد قطب في انشطار الحركة الإخوانية وتيار الإسلام السياسي إلى مدرستين، مدرسة مثّلها الإخوان المسلمون أو من ورث هذا التنظيم الإسلامي وورث نهجه ويسميه بعض الباحثين «التيار الإسلامي الرئيسي»، ومدرسة أخرى وتيار آخر راديكالي تكفيري جهادي تناسل من خطاب قطب، وطوره في كل اتجاه وصولًا إلى بن لادن. فمال شباب الإخوان إلى أطروحات قطب النضالية التكفيرية، وانصرفوا إلى تكوين تنظيمات مختلفة من بينها جماعة مدرسة «الفنية العسكرية» في عام 1974 وجماعة التكفير والهجرة في عام 1977، وجماعة الجهاد.

عبّر عن هذه الظاهرة التكفيرية الجديدة المنبثقة من الأنموذج الجهادي الراديكالي «الجماعة الإسلامية - عمر عبد الرحمن» و«جماعة الجهاد - المقدم عبود الزمر وأيمن الظواهري» و«حركة الجهاد، طلائع الفتح الإسلامي - الدكتور أحمد» التي انشقت عن «جماعة الجهاد»، وارتبط العنف الإسلامي في مصر بهذه الجماعات. وانبثقت هذه الجماعات الثلاث من الانشقاقات المتتالية التي واكبت مسيرة «تنظيم الجهاد» الذي استطاع محمد عبد السلام فرج (1954-1981) إعادة تنظيم صفوفه في عام 1980، وكان من أبرز رجالات جيله، وهو الذي حرر رسالة قبل إعدامه بتهمة التخطيط لاغتيال

(54) السيد، الصراع على الإسلام، ص 197.

الرئيس السادات باسم «الفريضة الغائبة». ويعني بها فريضة الجهاد، فأعطى الجهاد فيها معاني لم يألفها الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وتحول نصه «إنجيلًا» للحركات الإسلامية الراديكالية في ما بعد، وجاء فيها «إن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفار، بل هي قوانين وضعها كفار وسيّروا عليها المسلمين»، ويستشهد بقول الله سبحانه وتعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[55]. فبعد ذهاب الخلافة نهائيًا في عام 1924، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام كفار أصبحت حال حكام المسلمين مثل حال التتار نفسها. كما يستقوي فرج بتفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أفحُكمَ الجاهليةِ يبغُون ومَنْ أحسنُ من اللهِ حُكمًا لقومٍ يوقِنون﴾[56]. «وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام، بحيث أصبح الأمرُ لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم». على أن الجديد في رسالة فرج هذه، هو اعتبار الجهاد «فريضة عين بطريقة تناقض الفقه السني تمامًا، فالمعروف في الفقه السني التقليدي أن الجهاد فرض كفاية وليس فرض عين»[57]. وليس حكام بلاد الإسلام الحاليين عند محمد عبد السلام فرج إلا نسخة عصرية عن أمراء التتار وحكامهم الذين كفّرهم ابن تيمية على الرغم من إشهارهم إسلامهم، وليست القوانين الوضعية التي فرضها الحكام العرب المعاصرون على الناس إلا صيغة جديدة لشريعة التتار «الياسق». ومن هنا يصبح الجهاد ضد هؤلاء الحكام المرتدين فرض عين على كل مسلم ومسلمة.

ربط فرج، وتنظيم الجهاد من ورائه، العمل بالإيمان ربطًا آليًا، على خلاف الفكر السني التقليدي كله، حينما سوّغ فرج تعميم أحكام الكفر والجاهلية على الأفراد والجماعات الذين يرى أن ممارساتهم تخالف تصريحهم بأنهم موحدون مسلمون. في حين استقر الأمر عند المسلمين (أهل الجماعة) على اعتبار الإيمان تصديقًا لا يُنقصه العمل المخالف له ظاهرًا، إلا إذا صرح المسلم نفسه بترك الإسلام. أما في ما عدا التصريح بترك الإسلام من ذنوب وسلوك، فإن الأمر

(55) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 44.

(56) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 50.

(57) «الفريضة الغائبة،» في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، 2 ج (لندن: رياض الريس، 1991)، ج 1: الرافضون، ص 127-149.

بالمعروف والنهي عن المنكر كاف لمواجهتها أو تصحيحها. كما استقر رأيهم على أن الجهاد واجب في مواجهة الخارج للدفاع عن أرض المسلمين، ولا يجوز استخدامه سلاحًا في الداخل ضد أي فريق مهما بلغ الخلاف في الرأي أو المسلك معه[58].

كان أستاذ التربية صالح سرية أبرز من ساهم أيضًا في التنظير لتلك الحركة الإسلامية الراديكالية الجهادية، إلى جانب فرج وعمر عبد الرحمن. وقام سرية بدور حاسم في تنظيم شباب محمد من الناحية «الفنية العسكرية»، وفي صوغ أفكاره ومناهجه في وثيقته الشهيرة «رسالة الإيمان» في عام 1973 التي أكد فيها أن الحكم القائم في البلاد الإسلامية كلها حكم كافر، وأن مجتمعات هذه البلاد هي على الجاهلية، تعلوها أحكام الكفر. وينتقل بعدها إلى تكفير الديمقراطية باعتبارها تقوم على مبدأ سيادة الشعب، أو الأمة، بدلًا من أن تعيد الحكم إلى الله وحده. غير أن سرية يُجيز استعمال الآليات الديمقراطية من برلمان وانتخاب ومشاركة في الحكومة، إذا كان القصد منها والهدف الوصول إلى السلطة لتطبيق شرع الله، وإقامة دولة الإسلام فحسب[59]!

أما في ما يتعلق بطريقة اقتباس فرج وجماعة الإسلام السياسي النصوص والسوابق التاريخية، فمن الملاحظ أنهم يقتطعون تلك النصوص من حيثياتها، خارج سياقها التاريخي والسياسي والفقهي، من أجل استخدامها السياسي والعقائدي في المعترك السياسي العنيف. كما استخدموا في الأعم الأغلب النصوص القرآنية التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات، والتي وردت في سياق الصراع بين المسلمين في المدينة وقريش المعادية في مكة، أي التي وردت بحق عدو خارجي، بينما الإسلاميون الجدد استخدموها لمصارعة (الجاهلية/ الكافرة) في مقر البلاد الإسلامية، حتى إذا اضطروا إلى التعيين لجأوا إلى فتاوى ابن تيمية وابن كثير أو تلامذة فكره (محمد بن عبد الوهاب). وكانت الحركة الإسلامية الراديكالية نخبوية في الحدود القصوى، تفصل على طول الخط، وبطريقة حدّية، بين المؤمنين بفكرة الحاكمية والجمهور، وبين الدين والأمة، وزادوا الشقة بين

(58) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص 184-186.

(59) انظر: «وثيقة رسالة الإيمان» (1973)، في: أحمد، ص 31-52.

الشريعة والجماعة، إذ صارت أيديولوجيتهم التكفيرية (الحاكمية) المعيار لإيمان الجماعة أو انعدامه، وما عادت هناك حلول وسط، فإما أن تكون الأمة خاضعة لتلك الأيديولوجيا فتُثبت إيمانها، أو لا تكون كذلك.

لم تكن الحركات الإسلامية التكفيرية بعيدة من المناخ الأيديولوجي الإقصائي الذي رعته أنظمة الحزب الواحد، ولا من الأيديولوجيا القومية اليسارية التي هيمنت على المجال الثقافي ما بين ستينيات القرن العشرين وثمانينياته، حتى غدت أيديولوجيا سائدة، فاقتبست الحركات الإسلامية مفاصل تلك الأيديولوجيا الإقصائية، مع إعطائها عناوين وشعارات إسلامية. فالجهاد المتحول باتجاه الداخل (الجاهلي) هو نفسه الصراع الطبقي، وحرب الشعب الطويلة الأمد وحتمية الحل الاشتراكي، هما نفسهما حتمية الحل الإسلامي. والطليعة الثورية قائدة الطبقة العاملة إلى الاشتراكية هي نفسها «الفتية الذين آمنوا بربهم» عند سيد قطب و«الغرباء» عند صالح سرية.

يمكننا إذًا ملاحظة أن المشهد العام للحركات الإسلامية اتجه في نزعته التكفيرية الإقصائية إلى منحى تطوري تصاعدي، وامتزجت هذه النزعة بالعنف إلى أن وصلت في حلقتها الأخيرة إلى بن لادن والظواهري، فعندما تبلغ الأجواء في توترها الدرجة التي بلغتها في السبعينيات والثمانينيات، يتجاوز سلوك سائر الأطراف إلى حدّ كبير أكثر التأويلات الأيديولوجية تطرفًا وغرابة، ولعل خير مثال يوضح ذلك «الجبهة العالمية» التي أعلن عنها أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري في عام 1997. وغدا العنف جزءًا من الإسلام السياسي، لأن هذا الإسلام السياسي الراديكالي يملك مشروعًا تغييريًا ثوريًا يريد إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، ويمكن ملاحظة القطيعة الهائلة التي باتت تفصل الإسلام التاريخي عن الإسلام المعاصر على جميع المستويات. ليس بينهما تقريبًا علاقة إلا من الناحية الرمزية. واعتمدت هذه الحركات على مسألة «الولاء والبراء» التي تستبعد المخالف من الدين، فأخرج الإسلاميون الراديكاليون في تطبيقاتهم لها معظم الأمة من الإسلام، بينما كانت مسألة الولاء والبراء تتعلق بالصراع على مكة والصراع على البيت الحرام، حينما كان الخلاف حينها يتعلق بالمشركين.

خامسًا: تحول عسير نحو مفاهيم الديمقراطية

حدث تحوُّل وتقدم في وعي النخبة الإسلامية تجاه ضرورة حضور «الأمة» والجماعة في السياسة، حينما عاد كثيرون من الإسلاميين في بداية الثمانينيات إلى البحث عن مخرج من مأزق العنف، والخروج عن مفهوم الانفصال بين الأمة والشريعة. وسادت أخيرًا الفكرة القائلة إن مرجعية الشريعة لا تتنافى مع الديمقراطية الإجرائية المعنية بتولي الناس أمورهم من طريق الانتخاب. فعاد التواصل من جديد بين «نظام الشورى» والنظام الديمقراطي، وأقبلوا على مناقشة الأمور كلها، وبدأوا بإعادة النظر في المسلمات، وطرحوا الأسئلة على أنفسهم وعلى العالم، وعلى مفاهيم «الحتميات» التي نمت في حضن جميع التيارات الفكرية العربية، وذلك على الرغم مما واجه هذه التحولات الفكرية من تحديات، مع تنامي مظالم النظام العالمي الراهن.

بناء على هذا، تمركز جهد الإسلاميين الذين حاولوا الاقتراب من الديمقراطية ومحاولة تبيئتها في التربة الثقافية السياسية العربية، على التوفيق بين مفهوم الشورى والديمقراطية، ولعل أبرز الحركات الإسلامية التي تعايشت مع «النظام التمثيلي البرلماني» والخيار السلمي الديمقراطي لتطور الحياة السياسية هي «جماعة الإخوان» في الأردن، ولحقها في توجهاتها عدد من فروع جماعة الإخوان المسلمين في عدد من الأقطار العربية. وبرزت عوامل عدة في السبعينيات والثمانينيات ساهمت في تعزيز نفوذ تلك الأطروحات «الوسطية» ونفوذ التيار الرئيس. ومن المعروف أن الرئيس السادات حاول خلال هذه الفترة الاستعانة بالإسلاميين في مواجهة الناصريين، فأطلق سراح آلاف من المحسوبين على التيار الإسلامي بين عامي 1971 و1972، الأمر الذي أتاح لهم الحركة والنشاط، فسيطروا على نقابات وجمعيات وهيئات طالبية كثيرة، وأقبل الإسلاميون الذين تشكل من صفوفهم التيار الرئيس في مصر والأردن وتونس واليمن، على المشاركة في الانتخابات البرلمانية، والعمل العلني وإقامة التحالفات، وأصدر بعضهم رسائل في النقد الذاتي، وتحدث بعضهم الآخر عن «ترشيد الصحوة».

من الملاحظ أن أغلب الحكومات العربية ناصبت الحركات الإسلامية العداء، وحظرت نشاطها السياسي، معتدلة كانت أم متطرفة، مع اختلاف درجة

العداء والتضييق بين بلد وآخر، وسمح بعضها الآخر بنشاط محدود كما في مصر، حيث نشطت حركة الإخوان المسلمين في الشارع والإعلام والنقابات المهنية والبرلمان، لكن لم يُرخص لها بتشكيل حزب سياسي، وبعض البلدان الأخرى سمح لها بالنشاط كأحزاب مُرخص لها، مثلها في ذلك مثل الأحزاب السياسية الأخرى ذات الطابع العلماني، وهذا ينطبق على لبنان والمغرب والكويت والبحرين وباكستان وماليزيا وإندونيسيا وبنغلادش. وشاركت جبهة العمل الإسلامي في الحكومة الأردنية، كما شاركت في الانتخابات البرلمانية، وشارك التجمع اليمني للإصلاح، بزعامة عبد الله الأحمر في الانتخابات التشريعية، وتولى الأحمر رئاسة المجلس النيابي في اليمن، وشاركت التجمعات الإسلامية الكويتية بألوانها في الانتخابات النيابية [الحركة السلفية- التجمع السلفي - وجمعية الإصلاح الاجتماعي - الإخوان المسلمون]. فحاول الإسلاميون في سياق نمو دورهم ومكانتهم وثقتهم بأنفسهم وبالمستقبل، وبإمكان استثمار آليات الديمقراطية لتحقيق أهدافهم، ترشيد توسع دائرة نفوذ الحركة الإسلامية، أو عقلنته، في مواجهة توجهات العنف والتكفير اللذين يمارسهما المتطرفون، فتبلور عندهم، مع الأيام، نتيجة النقد الذاتي، عدد من المفاهيم الإصلاحية، وأقبلوا على الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، وأعادوا الحديث مجددًا عن مقاصد الشريعة، واعتماد الاستقراء والتجربة العقليين، والاعتقاد أن الشريعة الإسلامية إنما نزلت لصون المصالح الضرورية للعبادة، التي تنحصر في خمس: حق النفس وحق العقل وحق النسل وحق الملك. وأقبلوا، على القول بالاجتهاد والتركيز على القرآن والسنة، والعودة إلى تراث الإصلاحية الإسلامية، ومزجوا في ذلك بين مقاصد الشريعة ومنهج التأصيل، والمنهج القياسي التقليدي، في مقاربة النصوص وتنزيلها على الوقائع. وشجعهم على هذه المراجعة الجدية تقدم مواقعهم على الساحة الاجتماعية والسياسية في الثمانينيات، التي شهدت عودة نسبية إلى مؤسسات المجتمع المدني، وأعيدت معها التعددية الحزبية في عدد من البلدان العربية، صار في المقابل إسلاميو التيار الرئيس فريقًا سياسيًا قويًا، يحظى بالمشروعية القانونية، كما في الأردن واليمن، أو غير مشروع، كما في مصر وباقي الدولة العربية. وخاض الإسلاميون الانتخابات ودخلوا البرلمان أو كادوا. فكان أن حدث تحول تدريجي في طرائق استخدامهم منهج التأصيل وذلك بتجاهله في الأمور الفقهية، والجمع بينه وبين منهج المقاصد في المسائل

النظرية والقيمية والمعرفية، ومسائل العلاقة بالعالم، وبذلك عادت تشغلهم الإشكالات التي طرحها مالك بن نبي. بيد أن عودتهم إلى التفكير مجددًا بأدوات الإصلاحيين التي انقضى على استعمالها زهاء سبعين عامًا، تغير المشهد خلالها تغيرًا هائلًا، أبانت أنها لا تستطيع أن تقدم ما يفي بحاجات الحاضر وبأسئلته، فظهرت بيانات إسلامية لحقوق الإنسان، أو القول إن الشورى يمكن أن تتوسل الاقتراع والتعددية، أو القول بإمكان إنشاء مؤسسات مالية إسلامية مختلطة بين النهجين الغربي والإسلامي تراعى فيها أحكام الشريعة. ولجأت جماعات التيار الرئيس إلى التوفيق بين المفاهيم وإلى التسويات لتحفظ بها هويتها من جهة، وتمد جسورًا، بحسب اعتقادها، إلى العالم والعصر. فعملت على إجراء تسويات موائمة بين المفاهيم التقليدية والحديثة على قدر المستطاع، حيث لا تعود «المواطنة» مرفوضة تمامًا، بل هي مقبولة في الأساس، أما الفروق التي يفرضها نظام أهل الذمة مثلًا فبات ينظر إليها على أنها فروق تصنيفية، وليست تمييزية. كذلك باتت منظومة حقوق الإنسان مقبولة إجمالًا لكن فلسفتها الليبرالية مرفوضة. وعلى الرغم من أن الديمقراطية نظام وضعي غربي حاولت هذه الجماعات أن تجد مسافة لتوائمها مع الشورى الإسلامية في أمور إجرائية كثيرة، وإن اختلفت عنها في الأساس الليبرالي للنظام. وهي إن حافظت على أطروحة «الدولة الإسلامية» التي مضمونها «تطبيق الشريعة» كأطروحة رئيسة، فإنها في مرحلة إعادة النظر الحالية، اتجهت إلى قبول فكرة الانتخاب والاقتراع، ومالت إلى القول إن نظام الشورى الإسلامي وإن كان لا يتماهى مع الديمقراطية، كما قالت الإصلاحية الإسلامية، لكنه لا يتعارض معها تعارضًا كليًا، ورأى بعض مفكري التيار الرئيس أن التعددية الحزبية والسياسية لا تتنافى ونظام الشورى الإسلامي، وتوصلوا إلى أن نظام الشورى يوائم الديمقراطية في نقاط كثيرة لكن أصل المشروعية وقضية السيادة المتفرعة عنها، ظلا حائلًا دون الوصول إلى نقاش صحي ومثمر لهذه المسألة البالغة الخطورة.

على أن الملامح الإيجابية في هذا النقاش والتحول، هو ظهور الاختلاف بين الإسلاميين غير الحزبيين في هذه المسألة، الذي أخرجه إلى العلن قول الشيخ محمد مهدي شمس الدين بولاية الأمة على نفسها. فكشفت تلك الأطروحة عن آراء متباينة في هذه القضية يميل بعضها إلى إعادة الاعتبار إلى تأسيس المشروعية

على الأمة، حيث لا يعود هناك مسوغ من الناحية النظرية للتحفظ على سيادة الأمة (والجماعة)، وحريتها في اتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة شؤونها العامة. كما أن الإسلام إذا كان بمعناه العام والتأسيسي متحققًا في جماعة المسلمين، أو في أمة المسلمين، لا يعود للدولة الإسلامية أو لشعارها معناه الأيديولوجي والعقائدي. ثم إن هناك مدخلًا آخر، أشار إليه رضوان السيد، يمكنه أن يوصل إلى النتيجة نفسها. إذ قال إسلاميون كثيرون بعضهم حزبي بمبدأ المواطنة ومستلزماتها، والمواطنة لا تتضمن المساواة في الحقول والواجبات فحسب، بل تتضمن أيضًا شيوع السلطة بين المواطنين وتساويهم في الحق في بلورتها دستوريًا، من طريق الانتخاب والاقتراع، كما شارك الإسلاميون في الانتخابات وفي المجالس التمثيلية والتنفيذية، فلا يبقى - والحالة هذه - غير خطوة واحدة للاعتراف لجماعة المواطنين أو الجماعة الوطنية بالمرجعية والسيادة، وهذه الخطوة ضرورية لإنهاء الافتراق بين الشريعة والجماعة، بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها كاشفتان عن توجهات الأكثرية وعن الأهداف العامة للشريعة[60]. واتجه بعضهم، مثل محمد سليم العوا، وهو شخصية معتبرة في أوساط الإسلاميين، في كتابه **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، إلى تأكيد أن المبدأ الجامع بين المسلمين وغيرهم في بلادهم وأوطانهم أصبح هو مبدأ المواطنة، لأن الدولة الحديثة أسست على قاعدة التعاقد بين مواطنيها، وعلى مبدأ الشراكة الوطنية، في سياق نضال هؤلاء الأفراد المشترك ضد الاستعمار، فما عاد يجمعهم جامع بعقد الذمة الذي نشأ بعدما فُتح عنوة بعض البلدان، وبانقضاء الدولة الإسلامية التي أبرمته، وانخرط أهل البلاد مسلمين وغير مسلمين، في معركة الاستقلال من الاستعمار... وأصبحوا جميعًا شركاء في إقامة دولهم الوطنية الحديثة[61]. وبدأت في الظهور، في التسعينيات، عند «التيار الرئيسي» ملامح مراجعة للأفكار والبرامج باتجاه العودة إلى فكرة المشاركة والديمقراطية، وباشرها القوميون بالتوازي في قراءتهم لدلالة سقوط النظام الناصري في مصر، كما شرع بها بعض الماركسيين بدلالة إخفاق تجربة «النظام التقدمي» في التنمية والتحرر، وعلائم انهيار المعسكر السوفياتي، فأعيد

(60) السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، ص 94-95.

(61) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ط 10 (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 49-60.

الاعتبار عند الإسلاميين مجددًا إلى فكرة الشورى، ومعادلتها بالديمقراطية ومؤسساتها وآلياتها، وحاولوا وصل ما انقطع مع التربة الفكرية للإصلاحية الإسلامية، بنفي فكرة الدولة الثيوقراطية و«المؤسسة الدينية»، وبإحياء فكرة الطابع المدني للسلطة في الإسلام، ومرجعية الأمة في الشأن العام، واحترام التنوع في الاجتماع السياسي الإسلامي، والتمسك بالديمقراطية كصيغة عصرية لتجربة مبدأ الشورى، لأنها كما يقول الغنوشي: «تُقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية، ومنها الحريات السياسية». وقدّم راشد الغنوشي (قائد حركة النهضة الإسلامية في تونس) في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** تصورًا للمشروع الإسلامي في مجال الحريات العامة، عبر استيعاب الأنموذج الغربي الليبرالي وإنجازاته في حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات، واستيعاب الفكر الإسلامي المستمد من الكتاب الكريم والسنة النبوية والتاريخ والتراث الإسلامي بواسطة نوع من التوفيق بين الأنموذجين.

لم تقتصر مساحة هذه المراجعة الإسلامية على الغنوشي وجمعية النهضة التونسية، أو محمد سليم العوا وفهمي هويدي وطارق البشري، بل فرضت نفسها على «الإخوان المسلمين» في مصر وسورية، وتعززت عند الجماعة في الأردن، في الجزائر أيضًا بعد التجربة المرة، وكان للأردنيين مساهمتهم في هذا السياق، وذكر الأستاذ الدكتور إسحق فرحان هذه المساهمة في كتابه **الإسلاميون في الأردن والديمقراطية** ملخصًا تجربة الحركة الإسلامية في الأردن بالمبادئ الآتية: عدم الحساسية من استخدام مصطلح الديمقراطية في أدبيات الحركة الإسلامية الأردنية، ما دمنا نعني به جوهر الشورى، واستنبات ديمقراطيتنا الأردنية في ضوء قيمنا العربية الإسلامية، مع الانفتاح على التجارب الإنسانية في هذا المجال. الحرص على ترسيخ مسيرة الشورى والديمقراطية في الأردن، والتعاون مع جميع القوى السياسية في هذا المجال، وهو من أولوياتنا السياسية، ومبدؤنا في هذا: الحرية لجميع المواطنين. ولاحظ الباحثان. كما قدم رحيل غرايبة (أستاذ الشريعة الإسلامية وأحد قادة الحركة الإسلامية في الأردن) رؤية متقدمة في الفهم الإسلامي للحريات والحقوق السياسية، في كتابه **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**، وحاول فيه تأصيلًا شرعيًا لقضايا التعددية السياسية

والحزبية والحقوق السياسية للمرأة والحقوق السياسية لغير المسلمين. واعتبر الانتخاب حقًا سياسيًا أصيلًا في الشريعة الإسلامية لكل مواطني دولة الإسلام، وتشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية مشروعًا للمواطن، وتسمح الشريعة الإسلامية بالمعارضة السياسية ويتأصل وجودها على حرية الرأي وشرعية الاختلاف، والشورى حق للأمة وواجب على الحاكم المسلم، وعلى الإمام التزام رأي الأغلبية، وحرية الرأي في الشريعة الإسلامية أم الحريات وتقوم على أصول شرعية مهمة، منها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة وشرعية الاختلاف، وحرية الرأي مسموح بها لغير المسلم، والفصل بين السلطات ضمانة مشروعة، والقضاء من أهم ضمانات الحريات والحقوق، وعرف الفقه الإسلامي خططًا قضائية متخصصة، كالقضاء العادي وولاية المظالم وولاية الحسبة وولاية الرد وولاية الشرطة والمدينة والليل، واهتمت الشريعة الإسلامية بالرأي العام ومنحته التقدير والعناية ليكون قادرًا على القيام بدوره ضمانة لحفظ الحقوق وصيانة الحريات[62].

عاش الأردنيون فترة عميقة من الانفتاح السياسي منذ حوادث عام 1989، أعقبتها عودة الحياة الديمقراطية، وامتدت الفترة حتى عام 2005، وواكبتها مصر بانفتاح مماثل بين عامي 2003 و2006، واستطاع الإسلاميون المعتدلون في البلدين الاستفادة من أجواء الانفتاح هذه لتوسيع دائرة نفوذهم ونشاطهم. ما ساعد قوى الاعتدال والإصلاح في تعزيز مكانتها داخل السلسلة القيادية لجماعة الإخوان والصف الإسلامي عمومًا، وفي تطوير برامج الجماعة لملاقاة الاستحقاق الديمقراطي الانتخابي. وأعطت هذه البرامج الأولوية للمشاركة السياسية ولصناعة التوافق ولتغليب لغة الحوار مع القوى الأخرى في المجتمع السياسي الوطني، وللقبول بمواقف وسطية لتكون مدخلًا للإصلاح، وهي مواقف يصعب قبولها في حال التأزم السياسي وسيطرة النهج الأمني على أداء السلطة.

قدّم الإخوان المسلمون في سورية عددًا من المراجعات الفكرية والسياسية منذ عام 2001، وتوجوها في الوثائق الصادرة إبان الثورة السورية باسم وثيقة

(62) رحيل غرايبة، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية** (عمان: دار المنار للنشر والتوزيع، 2011).

«العهد والميثاق» في 25 آذار/ مارس 2012 التي تضمنت مقاربة متقدمة من مسألة الديمقراطية ومن مفهوم المواطنة الحديث، وحددوا فيها الأطر العريضة لمفهومهم لسورية ما بعد سقوط النظام، داعين إلى بناء دولة مدنية حديثة ديمقراطية تعددية. واعتبروها «أساسًا لعقد اجتماعي جديد، يؤسس لعلاقة وطنية معاصرة وآمنة بين مكونات المجتمع السوري». ودعوا في الوثيقة إلى أن تتبع سورية في المستقبل نظامًا جمهوريًا نيابيًا يختار فيه الشعب الممثلين والحكام عبر صناديق الاقتراع في انتخابات حرة ونزيهة وشفافة. وطالبوا بقيام دولة يتساوى فيها المواطنون جميعًا على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم واتجاهاتهم، تقوم على مبدأ المواطنة، ويحق لأي مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب. كما دعت الوثيقة إلى قيام «دولة تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية من الكرامة والمساواة وحرية التفكير والتعبير لا يُضام فيها مواطن في عقيدته ولا في عبادته». ونصت مبادئها الأساسية على: 1- بناء دولة تقوم على دستور مدني، قائم على توافقية وطنية، تضعه جمعية تأسيسية منتخَبة، ويضمن التمثيل العادل لكل مكونات المجتمع. 2- دولة ديمقراطية تعددية تداولية، ذات نظام حكم جمهوري نيابي، يختار فيها الشعب من يمثله ومن يحكمه. 3- دولة يتساوى فيها المواطنون جميعًا، ويحقّ لأي مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب، كما يتساوى فيها الرجال والنساء، وتتمتع فيها المرأة بحقوقها الكاملة. 4- دولة تلتزم حقوق الإنسان كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية، وتمنع التعذيب وتجرّمه. دولة تقوم على فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وتكون القوات المسلحة وأجهزة الأمن فيها لحماية الوطن والشعب، وليس لحماية سلطة أو نظام، ولا تتدخل في التنافس السياسي بين الأحزاب والقوى الوطنية[63]. لكن متانة هذا التحول، في مواقف الحركة الإسلامية الوسطية تجاه الديمقراطية، ستكون هشة، غير مضمونة العواقب، إذا ما اقتصرت على مجرد القبول بالمشاركة في «التقنية السياسية» وبآليات العملية الانتخابية الديمقراطية، أو بالتصريحات السياسية الإعلامية على أهمية هذا القبول، «فحقيقة الأمر هي أن التحول إلى 'الرؤية الديمقراطية' بما هي 'تقنية'، وبما هي 'قيمة' و'ثقافة' لها فضائلها الخاصة، لا

(63) الجزيرة.نت، 26/ 3/ 2012، على الرابط: <http://www.aljazeera.net/news/pages/3d4903fd-26a7-4979-8dc7-d3f05a9ffd9a>.

يمكن أن يتم من دون تحوّل حقيقي في طبيعة 'الرؤية العقيدة' نفسها التي ينتسب إليها هؤلاء الإسلاميون الراديكاليون منهم، والموسومون منهم بالاعتدال»[64].

غير أن علاقة الإسلاميين بالفكرة الديمقراطية لا ترتبط بتقدم أطروحاتهم وبصدق توجهاتهم وحدهم فحسب، بل تتعلق أساسًا بمستقبل الديمقراطية في بلادنا، وبطريقة أداء القوى السياسية والفاعلين الاجتماعيين في داخل عملية التحول الديمقراطي، وبمدى إيمانهم ودفاعهم عن نجاح هذه العملية، وعن آليات اشتغال النظام الديمقراطي من دون تردد، وأخيرًا برسوخ عملية التحول في الحياة الديمقراطية وتوطدها في بلادنا وتجاوزها مراحل الانتكاسة والتجريب. إن عملية استيعاب الديمقراطية ورسوخها في وعي هذا الفريق السياسي أو ذاك في مجتمعاتنا يتعلقان أساسًا بالطور الذي وصلت إليه الديمقراطية في داخل مجتمعنا السياسي، وبالدرجة التي أصبحت فيها العملية الديمقراطية جزءًا من حياتنا السياسية لا راد لها، علمًا أن بلدانًا عربية عدة جرت فيها فصول من الحياة الديمقراطية سابقًا، وأُسّست فيها أحزاب كبيرة كانت ضرورية لترسيخ الحياة الديمقراطية ونضجها، أكان في مصر أم سورية أم السودان أم الكويت، قبل أن تجتاحها الانقلابات العسكرية وتطيحها.

خاتمة

لعل ثورات الربيع العربي التي انخرط الإسلاميون فيها وتفاعلوا معها وقاموا بدور في تغيير الحكومات القائمة، ثم وصلوا إلى الحكم في أكثر من بلد عربي، فتحت لهم فرصة كبرى من خلال موقعهم المؤثر في الحكم كي يبرهنوا احترامهم لدور الشعب في السياسة والحكم، وكي يحافظوا على مرجعيته السيادية، ويثبتوا جدارتهم في إدارة البلاد وينزلوا من علياء الشعارات العامة إلى الواقع المتحرك بمصالحه ومشكلاته وتنوعه وطموحه، أو كي يختاروا الطريق الأسهل والأكثر خسارة، وذلك بإعادة إنتاج تجربة الحزب الواحد، على الطريقة الإيرانية! فالإسلاميون ما زالوا، بعد وصولهم إلى الحكم، يترددون بين خيارين، **أولهما**، رغبة التفرد بالحكم والسير في طريق حكم الحزب الواحد الشمولي تحت رداء

(64) جدعان، *في الخلاص النهائي*، ص 332.

الدين، والثاني، الاتجاه إلى المشاركة والحفاظ على الحريات والتعددية، وعلى آليات الانتقال السلمي للسلطة، ولا نعلم حتى الآن أي خيار سيختارون. علمًا أن الطريق الأولى يمكن أن تقود إلى المواجهة وعدم الاستقرار، فالشعب الذي قام بثورته لن يسمح لمستبد جديد باستعباده ولو ارتدى ثوب الإسلام، أما الخيار الثاني فسيفضي إلى الديمقراطية ومعها تكسب البلاد السلامة وتتعزز مكانة الإسلاميين، ويفتحون بذلك طريق المستقبل أمام استقرار الحياة السياسية الديمقراطية ويعززون لغة التفاهم والحوار، وإلا ابتلت البلاد مجددًا بنظام الحزب الطليعي والقائد الملهم، وربما المعصوم. غير أن انقسام الشعب المصري بدلالة الموقف من تجربة الرئيس محمد مرسي في الحكم، أدى في تفاعلاته المُستدامة إلى عزله من الرئاسة بمساندة الجيش، وإبعاد الإخوان بالتبعية. وهذا حدث كبير ومحطة كبرى في الحياة السياسية ستترك آثارًا عميقة في أداء الإسلاميين اللاحق وفي الثقة المتبادلة بين الفاعلين السياسيين في الاجتماع السياسي المصري والعربي. ولعل النتيجة التي يمكن أن يصل إليها المراقب اليوم، تُختصر بأن هذه الانتكاسة لتجربة الحكم الإخواني في مصر ستؤول إلى انقسامات عميقة في صفوف الإسلاميين جوابًا عن سؤال من هو المسؤول عن الإخفاق والنكسة اللذين من الصعب تعويضهما، قد يذهب فريق إلى تحميل مكتب الإرشاد والرئيس مرسي مسؤولية الإخفاق، لنقص المقدرة في أطروحاتهم الفكرية والسياسية، وفي أدائهم السياسي مع أفرقاء الاجتماع السياسي، لمواكبة شروط نجاح المرحلة الانتقالية للديمقراطية وذلك لأنهم مالوا إلى احتكار السلطة ووضع الأسس والقواعد التي تعوق عمل آليات تداول السلطة، وربما سيذهب طرف آخر إلى تقديم إجابات أخرى واستنتاجات أخرى تقود إلى تبرير سلوك طريق العنف والإرهاب للوصول إلى السلطة، بحجة أن الطرق الديمقراطية زائفة، ولا تساعد الإسلاميين في الوصول إلى السلطة. أما الأكثرية فستعمل، بعد أن تهدأ النفوس، على اختيار طريق وسطية لا تقود إلى الفوضى ولا إلى الاستسلام، لتعيد تجربة «التيار الرئيسي» في إدارة توجهات الحركة الإسلامية الوسطية.

غير أن التجربة الإخوانية المصرية في الحكم سترخي بثقلها على تجربة الحكم في البلدان العربية، من زاوية علاقة الإسلاميين بالديمقراطية، وستثير جدلًا مرًا، في شأن إخلاص الإسلاميين والعلمانيين أيضًا لقيم الديمقراطية ولاحترام آليات

اشتغالها. وستزيد من الإلحاح على دراسة سبل الانتقال الناجع إلى الديمقراطية، وأهمية أن تتوافر الثقة بين أطراف العملية الديمقراطية في إخلاصهم للديمقراطية وشروط استمرارها. ولن يؤثر في هذا، بحسب اعتقادنا، أن ما نشهده اليوم على مرارته ليس إلا شوطًا في التجربة العربية العسيرة المتجهة إلى الديمقراطية، وأن الربيع العربي بثوراته المتتابعة فتح طريقًا لا راد لها أمام العرب لعبور مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية، وأن الإسلاميين لن يتخلفوا عن المشاركة في تحمل المسؤوليات الصعبة والضرورية، فدروس التاريخ لا ترحم، وبمقدور الجميع قراءة التاريخ وتفحص دروسه. وأشار مناع العدوان إلى أن هناك علاقة طردية إيجابية بين ما تواجهه الأحزاب الإسلامية من تحديات على المستويين الداخلي والخارجي، وتوجه هذه الأحزاب إلى الأخذ بالتعددية السياسية كوسيلة للخروج من هذه التحديات لتدعيم شرعيتها واستمرارها لتتلاءم مع التحولات الخارجية والداخلية، كما أن هناك علاقة سببية بين توجه نظام الحكم للتحول إلى التعددية السياسية الديمقراطية ومحاولات إشراك الأحزاب الإسلامية في التصدي لأزمات النظام السياسي[65].

(65) عبد الحليم مناع العدوان، «التعددية الحزبية والسياسية في الأردن: الأحزاب الإسلامية أنموذجًا،» مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة، العدد 31 (2012)، على الرابط الإلكتروني: <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=53498>.

الفصل السابع

الإصلاح الديني والإصلاح السياسي
في المقاربات التقليدية والتجديدية وما بعد السلفية
لمسألة المواطنة في الفكر الإسلامي السوداني

شمس الدين الأمين ضو البيت

مقدمة

سيكون مدخلنا إلى مسألة المواطنة الصراع الذي يدور في شأنها في السودان، والذي اتخذ أشكالًا عنيفة وصلت إلى حروب أهلية عدة، بدأت منذ ما قبل الاستقلال، واستمرت حتى اليوم. وسيكون التركيز في هذا الإطار على رصد الأطروحات الإسلامية: السلفية والتجديدية وما بعد السلفية من هذا الصراع، بناءً على موقفها من حقوق النساء والأقليات الثقافية والدينية والإثنية، ومدى مساهمتها في تأجيجه أو إمكان تخفيفه، باعتبار أن هذه الحقوق تكشف أكثر من غيرها حجم الإصلاحات الدينية والسياسية التي يجب تحقيقها، ثم وصل هذه الأطروحات بما يجري في الساحة الفكرية الإسلامية في عموميتها، وصولًا إلى أطروحات إصلاحية إسلامية وسياسية يمكن أن تضع الأساس لمعالجات هذه القضية التي تعكس أوضاع الديمقراطية وحقوق الإنسان بصورة عامة في المجتمعات العربية الإسلامية.

في مفهوم المواطنة

تزخر الأدبيات المعاصرة بعدد من التعريفات لمفهوم المواطنة. لكن أغلبية تعريفات المفهوم الذي ذاع مع الثورتين الأميركية والفرنسية تشمل عناصر تشكل معًا مضمون المواطنة وجوهرها، وتقوم على الانتماء إلى وطن وكفالة المساواة وتكافؤ الفرص بين أبناء هذا الوطن وبناته، حيث لا يترتب عن مصادفة المولد في ثقافة معينة أو عرق معين أو دين معين أو نوع (جندر) معين، أو الانتماء إلى دين أو إثنية معينة - مفارقة في المعاملة داخل ذلك المجتمع. ويشمل ذلك فرص التعليم والرعاية الصحية والمسكن والعمل وتقلد الوظائف العامة، كما الحريات الفردية والمساواة أمام القانون والمساواة النوعية وإزالة جميع أشكال التمييز ضدّ النساء كما توافقت عليها الإنسانية وصاغتها في المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان.

يترتب عن هذا التعريف للمواطنة أنها متعلقة بصورة أساسية بالحقوق المدنية وبالدولة المدنية، وذلك من أجل التفريق بينها وبين الدولة الديمقراطية التي تعنى بالحقوق السياسية، من واقع أن كل واحدة منهما، تستجيب - على الرغم من التداخل- لحقوق فئات وطنية محددة: حيث تقوم الدولة المدنية على ضمان الحقوق المتساوية للفئات الاجتماعية الثابتة نسبيًا، النوعية والدينية والعرقية والثقافية والمذهبية، سواء أكانت هذه تشكل أقلية أم أغلبية في مجتمعاتها، بينما تركز الدولة الديمقراطية على تأمين الحقوق السياسية للفئات المتحركة.

من ثم فإن الدولة المدنية هي المعنية بالحفاظ على الحقوق المتساوية للنساء، واللائي يشكلن أغلبية ثابتة في معظم المجتمعات البشرية، لكنهن يعانين على الرغم من هذه الأغلبية التمييزَ ضدهن وانتهاك حقوقهن، خصوصًا في المجتمعات العربية والإسلامية. كذلك تُعنى الدولة المدنية بالحقوق المتساوية للجماعات الدينية والمذهبية، أقلية أكانت أم أغلبية، ونذكر على سبيل المثال المسيحيين والمنتمين إلى الديانات الإحيائية في السودان، مهما صغرت نسبتهم، والأقباط في مصر الذين يمثلون نسبة ثابتة راوحت بين 10 و12 في المئة، وكذا الأمر مع المجموعات الإثنية والثقافية مثل النوبة في السودان، والأكراد في العراق. وغني عن الذكر أن هذه الحقوق تشمل أيضًا حقوقًا جماعية هي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كما عرفتها المواثيق الدولية.

غير أن مفهوم المواطنة في الأدبيات السياسية تطور أيضًا كي يجمع الحرية إلى المساواة، وأصبحت المواطنة تبعًا لذلك «لا تنفصل عن التركيبة الديمقراطية للدولة الحديثة، إذ تشير إلى العضوية الكاملة في الجماعة السياسية والشراكة في اتخاذ القرار عبر آليات متفق عليها»[1]. وبقي مفهوم المواطنة في حالة سيرورة مطردة، بدأت بالماغنا كارتا التي صدرت في عام 1215 في بلاد الإنكليز، ثم وثيقة الحقوق الإنكليزية في عام 1669، ثم مبادئ الثورة الفرنسية في عام 1778 ووثيقة الحقوق الأميركية التي أجيزت في عام 1791، وحتى المواثيق والعهود الدولية

(1) عبد الوهاب الأفندي، «الإسلاميون ومفهوم المواطنة،» الجزيرة. نت، 26/ 4/ 2006، على الرابط: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/113b499b-3eed-4f2b-8c85-20bc39127d58>.

الحديثة لحقوق الإنسان بأجيالها الثلاثة[2]. وكانت جميع هذه المواثيق التي أرست ثقافة المواطنة نتاجَ صراعات وثورات بعضها دموي عنيف، بدءًا بالصراعات بين النبلاء والملوك، وبين البرلمانات والملوك، وحتى الثورات الشعبية الكبرى في أوروبا، وضد الحكام المستبدين والقوى الاستعمارية في أماكن أخرى. وارتبط عدد من جوانب المواطنة والتطورات الجديدة باتجاه توسيع قاعدتها وترسيخ معانيها وزيادة الحقوق المترتبة عنها، بإصلاحات سياسية تعبر عنها تطورات وتغييرات في طبيعة الدولة وتوجهاتها، وفي شكل مؤسساتها ومضمونها لاستيعاب ما استجد من حقوق، والاستجابة لما ظهر من مطالب في المشاركة والمساواة. ذلك أن ترسيخ مفاهيم جديدة للمواطنة وتثبيت قيمها في الممارسة يتطلب إقرار مبادئ وإنشاء مؤسسات وتوظيف أدوات وآليات تضمن تطبيقها على أرض الواقع[3]. وما زالت صراعات المواطنة مستمرة في مناطق كثيرة من العالم، من أجل الوصول إلى مواطنة متساوية أو إلى درجات أرفع من المواطنة المتساوية، خصوصًا في بلدان العالم الثالث، وتحديدًا في العالمين العربي والإسلامي[4]، إذ تتعرض الأقسام الأضعف في المجتمع كالنساء والأقليات الدينية والثقافية والإثنية للتهميش والتميز السلبي والتعدّي عليها وسلب حقوقها في المواطنة المتساوية.

أولًا: صراعات المواطنة في السودان

شكّل الصراع في شأن قضايا المواطنة المتساوية للنساء والأقليات الدينية والثقافية والإثنية، في بعديها المدني والسياسي مجرى الحوادث، وحكم تطورات الوضع السياسي في السودان منذ ما قبل الاستقلال، واتخذ هذا الصراع

(2) الجيل الأول لحقوق الإنسان هو الحقوق السياسية والمدنية، وأضاف الجيل الثاني إلى حقوق الحرية والمساواة المضمنة في ذينك العهدين شروطًا مادية كالمسكن والغذاء والتربية، في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ثم أضاف الجيل الثالث إلى هذين الجيلين الحقوق البيئية مثل الحق في محيط سليم والحق في السلم.

(3) بلقيس بدري، مشروع وثيقة دستور يراعي منظور الجندر، سلسلة المرأة السودانية والدستور المرتقب (الخرطوم: جامعة الخرطوم، معهد الدراسات والبحوث الإنمائية، 2011)، ص 4.

(4) لدراسة تتناول موضوع الاستثناء الديمقراطي العربي الذي هو استثناء في المواطنة المتساوية أيضًا، انظر: إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، محرران، **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، وقفية جاسم القطامي للديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).

في أغلب الأحيان مسارًا عنيفًا ودمويًا، خصوصًا في ما يتعلق بحقوق المواطنة المتساوية للمجموعات الثقافية والدينية والإثنية، بدءًا بالحرب الأهلية بين الشمال والجنوب التي بدأت في عام 1955 واستمرت على فترتين لثمانية وثلاثين عامًا، وانتهت بانفصال الجنوب في عام 2011، ثم الحرب في شرق السودان منتصف التسعينيات، وفي دارفور منذ نهايات عام 2002، وصولًا إلى الحرب في جنوب كردفان/ جبال النوبة، منذ حزيران/ يونيو 2011، وفي النيل الأزرق منذ أيلول/ سبتمبر 2011.

دار الصراع الذي وصل إلى مرحلة الحروب الأهلية الدامية، بين توجهين في الحياة السياسية السودانية، يتطلع أحدهما إلى نيل الحقوق المتساوية في المواطنة، بينما يناهض الثاني ويقاوم هذا الجهد الساعي إلى الحصول عليها. ويعطي تتبع مسار الصراع السياسي وحوادث الحرب والسلام في السودان مؤشرات عدة إلى هذا الصراع وأطرافه والمنطلقات الفكرية التي استند إليها كل طرف.

على مستوى الصراع السلمي لنيل الحقوق ناضلت المرأة السودانية على كلا المسارين المدني والسياسي للحصول على حقوقها في المواطنة المتساوية. غير أن نضالات المرأة السودانية وتطلعاتها لنيل حقوقها الانتخابية والسياسية لم تثمر إلا مع ثورة أكتوبر الشعبية في عام 1964، التي كان تحرير المرأة أحد مبادئها الأساسية. ثم أعطت اتفاقية السلام الشامل والدستور القومي الانتقالي لعام 2005 دفعة قوية لنضالات المرأة السودانية باشتمالها على نصوص عدة أقرت الحقوق المتساوية بين النساء والرجال.

غير أن هذه المكتسبات الانتخابية بقيت على مستوى الحقوق السياسية، فحسب، حيث بقي وضع المرأة السودانية على مستوى الحقوق المدنية التي تشكل العمود الفقري لمفهوم المواطنة، وللقدرة على الاستفادة من الحقوق السياسية، محكومًا بقوانين للأحوال الشخصية تنتهك بشدة حقوقها في المواطنة المتساوية، وتسلبها القدرة على تفعيل المكتسبات التي حققتها على المستوى السياسي. ذلك أن القانون الذي صاحب تطبيق اتفاقية السلام الشامل والدستور الانتقالي لعام 2005، كان قانون الأحوال الشخصية لعام 1991 الذي استند إلى ما هو

معروف في الفقه الحنفي التقليدي[5]. فجاء فيه أبواب تشمل النفقة وأحكام طاعة الزوجة لزوجها والطلاق - على أنه حق فقهي للرجل - والطلاق للظهار واللعان والإرث بحسب الفرض وهو الحصة المحددة للوارث في التركة، وتحصل فيها المرأة على نصف نصيب الرجل... إلخ. وأجاز القانون تعدد الزوجات وزواج القاصر والمجنون (ما دام هناك مصلحة)، وكانت هذه تُعد جرائم في القوانين السابقة... إلخ والأحكام الفقهية التقليدية المعروفة في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين[6].

و«أصّل» قانون الأحوال الشخصية لعام 1991 مع قوانين أخرى لوضع النساء بصورة عامة. فأنشئت منظومة قانون النظام العام وهي توليفة من القانون الجنائي والمدني وآليات إنفاذ شرطية وقضائية تقوم على النظرة الفقهية التقليدية إلى ما يجب أن يكون عليه مظهر الناس وهيئتهم وسلوكهم في الحياة العامة والخاصة، واستهدفت هذه المنظومة حياة النساء على وجه الخصوص[7]، فحظر القانون عمل النساء في «المجالات التي تعرض حياتهن للخطر أو تتطلب بقاءهن فترة طويلة خارج المنزل». كما اشتمل القانون الجنائي على المادة (152) المتعلقة بما يعتبره القانون الزي الشرعي، وتُرِكَ تفسير ما يعنيه «الزي الفاضح» فيها لتقدير رجال الشرطة. وأفضت منظومة قوانين النظام العام، إضافةً إلى مادة الزي الفاضح إلى قهر واسع للنساء في الحياة العامة.

كذلك نص قانون الإثبات على أن الشهود في الجرائم الحدية «رجل وامرأتان»، وأربعة ذكور عدول لجريمة الزنا، أو ما يعادلها في حال كان الشهود من النساء. بل يعاقب القانون المرأة بالزنا إذا ادعت اغتصابها وأخفقت في إثبات

---

(5) الفقرات الأربع التالية في شأن القوانين التي تحكم الأوضاع المدنية للمرأة السودانية مأخوذة من: شمس الدين الأمين ضو البيت، «تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم: تطبيق الشريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا،» ورقة قُدمت إلى: إمحمد جبرون [وآخ.]، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(6) قانون الأحوال الشخصية السوداني لعام 1991.

(7) المبادرة الاستراتيجية لنساء القرن الأفريقي [صيحة]، وراء البنطال: قانون النظام العام وحقوق النساء والفتيات في السودان، (كمبالا: [صيحة]، 2009)، وهو في الأصل ورقة نقاش قُدمت للدورة العادية الـ 46 للجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، بانجوال، غامبيا، 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009.

الواقعة، ولصعوبة الإثبات حوكمت نساء كثيرات، كما قللت التبليغ عن جرائم الاغتصاب أيضًا. ويجدر بالذكر أن القانون لا يقبل شهادة غير المسلمين في الحدود. ولم يتم منذ عام 1989 تعيين امرأة قاضية، بحجة أن التاريخ الإسلامي لم يشهد وجود قاضٍ امرأة. كما رفضت الحكومة السودانية الاتفاقية الدولية لإزالة جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة بحجة أنها تتنافى مع الخصوصية الإسلامية بتعارضها مع أحكام القوامة والأسرة الواردة في الشرع الإسلامي[8].

ثانيًا: حقوق الأقليات الثقافية والدينية والإثنية

سبقت الإشارة إلى أن الصراع في شأن حقوق المواطنة المتساوية للأقليات الثقافية والدينية والإثنية، بما فيها الحقوق الجماعية في التقسيم العادل للسلطة والثروة، اتخذ مسارًا داميًا وعنيفًا في فترة ما بعد استقلال السودان في عام 1956، وذلك بين توجهين في الحياة السياسية السودانية، يتطلع أحدهما لنيل الحقوق المتساوية في المواطنة، بينما يناهض الآخر ويقاوم هذا الجهد الساعي إلى الحصول عليها مدعومًا بالدولة. وقلنا إن تتبع مسار الحرب والسلام في السودان يعطي مؤشرات عدة إلى نوعية هذا الصراع والأطراف المشاركة فيه والمنطلقات الفكرية التي يستند إليها كل طرف. فالسنوات الطويلة منذ الاستقلال لم تخلُ من جهدٍ متكرِّرٍ وجاد لوضع نهاية للحرب المستعرة في جنوب السودان، ذي الأغلبية السكانية الأفريقية إثنيًا وثقافيًا، وغير المسلمة دينيًا، وأهل هذه المنطقة أبرز وأقوى وأول من تصدى - آنذاك - للمطالبة بحقوق المواطنة المتساوية، ولوضع الأسس لإدارة سليمة للتنوع في السودان. وكانت أهم المحاولات في السنوات الخمسين الماضية: مؤتمر الطاولة المستديرة لعام 1965، إبان فترة الديمقراطية الثانية، واتفاقية أديس أبابا لعام 1972، إبان حكم المايوي النميري، وأخيرًا اتفاقية السلام الشامل لعام 2005، في ظل حكم الحركة الإسلامية السودانية.

كان المبدأ الرئيس الذي قام عليه هذا الجهد وتبلور بصورة واضحة وقوية في اتفاقيتي أديس أبابا والسلام الشامل هو ضمان وتأمين حقوق المواطنة المتساوية

(8) عواطف عبد الماجد إبراهيم، رؤية تأصيلية لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة (الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 1999)، ص 8 و24.

والحقوق الأساسية والاقتسام العادل للسلطة والثروة بالنسبة إلى جنوب السودان والتي تمثلت بالحكم الذاتي الإقليمي في اتفاقية أديس أبابا، ثم في نظام فدرالي غير متوازٍ أقرب إلى أن يكون نظامًا كونفدراليًا في اتفاقية السلام الشامل - وذلك في مقابل السلام والوحدة الوطنية. ومعروف على مستوى دراسات السلام أن هذه الصيغة أو المعادلة هي المبدأ العام المعتمد لحل النزاعات والصراعات المماثلة على نطاق العالم.

في حالة السودان أخفقت هذه الصيغة في تحقيق السلام المستدام في الحالات الثلاث، فلم تلتزم الائتلافات الحزبية الحاكمة توصيات لجنة الاثني عشر المنبثقة من مؤتمر الطاولة المستديرة، ونقض النميري اتفاقية أديس أبابا من أساسها في عام 1983، لتشتعل الحرب مجددًا في جنوب السودان، كما بدأت اتفاقية السلام الشامل باشتعال الحرب في دارفور وانتهت بانفصال الجنوب واشتعال الحرب في الجنوب الجديد.

كان واضحًا من المصائر التي آلت إليها هذه الاتفاقات وذلك الجهد أن مبدأ تأمين حقوق المواطنة المتساوية والحقوق العادلة في السلطة والثروة لم يستطع الصمود في مواجهة قوى واجهته وأجهضته كما في اتفاق أديس أبابا، فالنص على هذا المبدأ في الاتفاقية والدستور لم يكفِ لتحقيق أي من هدفي السلام والوحدة كما دلت على ذلك تجربة اتفاقية السلام الشامل... ويستدعي هذا بحثًا معمقًا عن جذور القوى المناوئة ومكوِّناتها وتقصي حقيقتها واستكناه أمرها، وطريقة اشتغالها، للوقوف على أسباب إخفاق الاتفاقات، وتطاول النزاع، مع تفاقمه واستعصائه على الحلول.

في هذا الإطار يقدم ما نقله بشير محمد سعيد، عميد الصحافة السودانية آنذاك، في شأن مناقشات مؤتمر الطاولة المستديرة لعام 1965، بعض المؤشرات عن نوع الصراعات التي دارت داخل المؤتمر. يقول سعيد: «مضت لجنة الاثني عشر [المنبثقة من مؤتمر الطاولة المستديرة] في دراساتها ومداولاتها، على الرغم من العقبات والتحديات، والشد والجذب الذي قام بين أعضائها، بخاصة بين ممثلي الأحزاب الجنوبية، وممثلي جبهة الميثاق الإسلامي، وهي تنظيم

أصولي مبادئه مستمدة من مبادئ الإخوان المسلمين في مصر»[9]. وتبع ذلك أنه بدلًا من أن يتوجه الجهد إلى تنفيذ النتائج الإيجابية التي توصلت إليها اللجنة في عام 1967، بعد ستة عشر شهرًا من المداولات المكثفة، المتعلقة بالحكم اللامركزي الذي اتُفق عليه، والذي يتيح للجنوب قدرًا أوسع من الاستقلالية في إدارة شؤونه الإقليمية، بما يسمح بقدرٍ أوسع من حقوق المواطنة، خصوصًا الحقوق الجماعية، ظهرت بدلًا من ذلك حملة واسعة وقوية - بقيادة جبهة الميثاق الإسلامي، وضعت أمام الجمعية التأسيسية، وسعت إلى إجازة دستور إسلامي ينص على نظام رئاسي لا يسمح لغير المسلمين بالترشح لرئاسة الدولة، ويعتمد الشريعة الإسلامية مصدرًا للقوانين والسياسات[10]. ولم يضع حدًا لتلك الحملة إلا الانقلاب العسكري الذي قاده النميري في أيار/ مايو 1969، والذي قام بحل الجمعية التأسيسية.

كذلك واجه اتفاق أديس أبابا لعام 1972 عقبات شبيهة منذ طرح مسوّدة «الدستور الدائم للسودان» الذي يتضمن الاتفاقية للمداولة أمام الجمعية التأسيسية في عام 1973. إذ «أخذ الأصوليون الإسلاميون يضغطون على الأعضاء لتغيير المسودة بإدخال مواد من الشريعة الإسلامية، بحجة أن الإسلام لا يمكن إغفاله في وثيقة قانونية أساسية... واقترحوا: 1- أن يكون الإسلام دين الدولة؛ 2- أن يكون رئيس الدولة مسلمًا؛ 3- أن تُستمد القوانين من الشريعة الإسلامية أو أن تطابقها»[11]. وكان موقف جبهة الميثاق الإسلامي من هذه الاتفاقية - كما جاء في خطاب أرسله أحد قادتها إلى القذافي إنابة عن الجبهة الوطنية - أنها ستؤدي إلى «اجتثاث العروبة والإسلام من الجزء الجنوبي لجمهورية السودان»[12]. وانتهى

(9) بشير محمد سعيد، «تعريف وتوضيح،» في: أبيل ألير، جنوب السودان: التمادي في نقض المواثيق والعهود، ترجمة بشير محمد سعيد (لندن: ميدلايت المحدودة، 1992)، ص ج.

(10) انظر النقاش الذي دار بين حسن الترابي والأب فيليب عباس غبوش في شأن ذلك الدستور، في: محمود محمد طه، الدستور الإسلامي؟ نعم.. ولا (أم درمان: إصدارات مركز الأستاذ محمود محمد طه الثقافي، 1968)، ص 1-2.

(11) ألير، ص 135.

(12) ««حول اتفاقية أديس أبابا»، رسالة من عثمان خالد مضوي إلى العقيد القذافي، ملحق 1،» في: حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان (1969-1985م): تاريخها وخطابها السياسي (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999)، ص 237.

أمرها بانقلاب جعفر النميري عليها في عام 1983، منهيًا أكبر إنجازات نظامه وأهمها. يقول أبِل ألْير الذي شغل منصب نائب رئيس الجمهورية إبان حكم النميري عن هذا الانقلاب، إن حوادث سبقته مهدت له، جاء في مقدمها بند في اتفاق المصالحة الوطنية لعام 1977 بين نظام مايو والجبهة الوطنية المعارضة له التي تضم أحزاب الأمة والاتحادي الديمقراطي وجبهة الميثاق الإسلامي، وكان البند ينص على «تعديل المادة (16) من الدستور [دستور 1973 الذي تضمن اتفاقية أديس أبابا]، التي وضعت المسيحية وكريم المعتقدات (الأديان التقليدية) على قدم المساواة مع الإسلام»[13].

غطى أيضًا الجزء الخاص بتقسيم الإقليم الجنوبي إلى ثلاثة أقاليم - في مخالفة صريحة لاتفاقية أديس أبابا - على غيره من محتويات القرار الجمهوري رقم (1) الذي أصدره النميري في حزيران/ يونيو 1983، وأدى هذا الجزء إلى إجهاض الاتفاقية. فهذا القرار ألغى عددًا من مكتسبات المواطنة التي حققتها الاتفاقية للمواطنين السودانيين الجنوبيين. يقول أبِل ألير: في الواقع ألغى ذلك الأمر الجمهوري «ما تم الاتفاق عليه حول المسائل الحساسة الخاصة بالثقافة وحماية التقاليد والعادات وترقية اللغات... وجعل [القرار الجمهوري] اللغة العربية وحدها لغة الأعمال الرسمية في الجنوب ووسيلة التعليم المنتظم»[14]. وكما حدث من قبل مع قرارات لجنة الاثني عشر، تبع إلغاء اتفاقية أديس أبابا، في حزيران/ يونيو 1983، إجازة مجلس الشعب القومي، في أيلول/ سبتمبر 1983، «عددًا من القوانين القائمة على الشريعة الإسلامية، التي سلب بعضها الحقوق السياسية والثقافية والاقتصادية لأهل الجنوب»[15]. وجرت، في عام 1984 محاولات في مجلس الشعب لإجازة دستور إسلامي كامل بديل من دستور 1973[16]، قبل شهور معدودة من الانتفاضة الشعبية في نيسان/ أبريل 1985 التي أنهت حياة النظام المايوي.

مثّلت اتفاقية السلام الشامل لعام 2005 أيضًا بين حكومة السودان

(13) ألير، ص 242.
(14) المصدر نفسه، ص 231-234.
(15) المصدر نفسه، ص 236.
(16) المصدر نفسه، ص 236.

والحركة الشعبية لتحرير السودان، معلمًا مهمًا وتحولًا جذريًا وتاريخيًا في المقاربات السياسية والاقتصادية والإدارية على نطاق السودان. فمضامينها ومبادئها وتوجهاتها العامة المستندة إلى المواطنة وفقًا للمواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان، وعلى أفضل الممارسات العالمية في إدارة التنوع: من حرية وديمقراطية وعدالة اجتماعية ومساواة أمام القانون ومشاركة واقتسام عادل للسلطة والثروة ودعوة إلى احترام التعدد الثقافي. وعبرت تلك المضامين عن أشواق السودانيين وتطلعاتهم منذ أن بدأ وعيهم الوطني بالتشكل. لكن على الرغم من الطرح المتقدم والمفصل لمبادئ المواطنة والاقتسام العادل للسلطة والثروة والمشاركة على المستوى الوطني، انتهت الاتفاقية إلى يأس الجنوبيين من الوحدة الوطنية، وانفصالهم عن السودان، واشتعال الحرب في الجنوب الجديد - وهو جزء من الاتفاقية - وبدء حروب مباشرة أو بالوكالة مع الدولة الوليدة.

ذلك أن المرجعية الحقوقية القائمة على المواطنة المتساوية لم تكن هي المرجعية الوحيدة في الاتفاقية والدستور في ما بعد، بل اعتمدت الاتفاقية إلى جانبها مرجعية أخرى، هي الشريعة مصدرًا وموجهًا للقوانين والتشريعات والسياسات. إذ نص دستور السودان الذي تضمن الاتفاقية في المادة 5 على أن (تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدرًا للتشريعات التي تُسن على المستوى القومي وتُطبق على ولايات شمال السودان). ووضعت هاتان المرجعيتان فاصلًا يستند إلى أسس دينية بين السودانيين، حتى قبل أن يقع الانفصال. ثم ألقى حزب المؤتمر الوطني/ الحزب الحاكم للحركة الإسلامية منذ عام 1989، بكامل ثقله الذي بناه منذ استيلائه على السلطة خلف هذه المرجعية الأخيرة، التي قال عنها ألير - كما رأينا من قبل- إنها تؤثر في حقوق الجنوبيين في «مسائل حساسة» متعلقة بالكرامة الإنسانية، وهي عناصر المواطنة مثل المساواة والهوية الجامعة والمشاركة، خصوصًا على المستوى الوطني.

دفعت التحيزات الثقافية والإثنية والممارسات الدينية المتشددة، وبقاء الأوضاع على حالها خلال الفترة الانتقالية، السودانيين الجنوبيين إلى اختيار الانفصال عن السودان. ثم تكرر للمرة الثالثة ما حدث مع الجهد السابق المماثل: إذ أعلن الحزب الحاكم على لسان رئيس الجمهورية، في كلمة ألقاها في مدينة

القضارف، شرق السودان، عشية الانفصال: «إذا اختار الجنوب الانفصال سيعدل دستور السودان وعندها لن يكون هناك مجال للحديث عن تنوع عرقي وثقافي... وسيكون الإسلام والشريعة هما المصدر الرئيسي للتشريع». وأكد أيضًا في هذه الكلمة أن «اللغة الرسمية للدولة ستكون العربية»[17]. وشرعت مجموعات في الحركة الإسلامية في إعداد دستور إسلامي لما بعد الانفصال، نشرته في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، ينص على نظام رئاسي لا يسمح لغير المسلمين ولا للنساء بالترشح لرئاسة الدولة...!!

ثالثًا: حقوق المواطنة في مواجهة الدين

يبرز من هذا الرصد التاريخي تياران قويان بقيا يتصارعان على مستوى الدولة والمجتمع في السودان، طوال فترة ما بعد الاستقلال. فمن جانب هناك المكوِّنات الاجتماعية الثقافية والدينية والإثنية للدولة السودانية، الباحثة عن حقوق المواطنة في المساواة والمشاركة، وفي الجانب المقابل تيار ديني إسلامي مقاوم لذلك التيار الأول يسد الطريق إلى هذه الحقوق ويعرقل الوصول إليها. وبسبب أن التيار الأول يعبّر عن توجه مشروع ويمثل صدى وامتدادًا لحركات التحرر الوطني من الاستعمار في بلدان العالم الثالث، وللحركة العالمية لحقوق الإنسان، ولحركات الحقوق المدنية والسياسية والثقافية في أرجاء العالم، يُطرح السؤال عن طبيعة وماهية البنى والمكوِّنات الدينية الإسلامية المصادمة لهذه المساعي المشروعة. وتأتي أهمية هذا السؤال من أن تحديد طبيعة هذه البنى وماهيتها والتعرف إليها يشكلان الخطوة الأولى في تحييدها أو إزالتها والتخلص منها، وفتح الطريق أمام إصلاح سياسي يستوعب قيم المواطنة بصورة مستدامة لا تتيح الارتداد عنها.

1- الإصلاح السياسي والإصلاح الديني

من الجانب الآخر، يتضح أيضًا أن هذا الإصلاح السياسي المنشود تجاه حقوق المواطنة والديمقراطية هو في المقام الأول إصلاح ديني، بسبب الطبيعة

(17) خطاب البشير في مدينة القضارف، 19 كانون الأول/ ديسمبر 2010، على الرابط: <http://www.albayan.ae/one-world/arabs/a17-2010-12-20-1.4814>.

الدينية للعوائق التي تعرقل الطريق إلى حقوق المواطنة المتساوية، والتي كانت السبب في الارتداد عن الجهد السياسي الكبير والمتكرِّر لتأمين حقوق المواطنة المتساوية لجميع السودانيين، وفي عدم استدامتها، والإخفاق في وقف الحروب الأهلية المتطاولة التي اشتعلت بسببها. وذلك مع الأخذ في الحسبان أن تحقيق الإصلاح الديني يقتضي حريات في التفكير وفي النشر وبيئات تتيح الحوار وحرية الرأي والضمير... الأمر الذي يتطلب أيضًا حدًّا أدنى من إصلاحات سياسية تتيح المجال للدفاع عن قيم الابتكار والاجتهاد والإبداع. ومن ثم لا يمكن الحديث عن إصلاحٍ سياسيٍّ بمعزلٍ عن الديني، أو العكس: الحديث عن إصلاح دينيٍّ بمعزل عن السياسي، فهما مرتبطان بعضهما ببعض ارتباطًا وثيقًا[18] ومحكمًا في المجتمعات الإسلامية، وهذا ما سنتطرق إليه لاحقًا بتفصيل أكبر.

من جانب ثالث، تكشف المتابعة التاريخية للثقافة الإسلامية السودانية أن هذه البنى والمكوِّنات المعوّقة تبدو دخيلة على الثقافة الدينية الإسلامية في السودان التي بقيت بمكونها الصوفي الرئيس مستوعبة التنوع وحافظة المساواة ومتسامحة مع الآخر، عبر تاريخها الطويل في المجتمعات السودانية التاريخية[19].

أ- الصوفية والتنوع السوداني

نقول ذلك لأن دخول الإسلام إلى السودان بدأ على عهد بتبادل المنافع وعدم الاعتداء، (اتفاقية البقط، 641م بين العرب المسلمين بقيادة عبد الله بن أبي السرح وأهل النوبة من السودانيين القدامى)، ثم كان دخول الإسلام إلى بلاد السودان، على مدى سبعمئة عام تالية - حتى ظهور أول الحكام المسلمين في القرن الرابع عشر - من باب الرضا والمصاهرة والتمازج. ويبدو أن اختيار السودانيين المذهب الصوفي من بين المذاهب الإسلامية الأخرى، جاء لأن الصوفية كانت -

(18) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص 85.

(19) انظر في هذا الموضوع: الباقر العفيف مختار، الأصيل والدخيل في الثقافة الإسلامية السودانية، ترجمة شمس الدين ضو البيت، قراءة من أجل التغيير (الخرطوم: المجموعة السودانية للديمقراطية أولًا - برنامج الفكر الديمقراطي، 2013).

بسبب انصرافها عن الأفعال والهيئات المتعلقة بالشعائر، وتركيزها على إصلاح النفس وتهذيبها[20]- الأقرب إلى احترام تعددهم وتنوعهم. فكان شيوخ الصوفية الزاهدون وأتباعهم الخلوقون هم الذين نشروا الإسلام في السلطنات السودانية وأرجائها القصية... وحافظوا عليها (دار صلح)، مكانًا للالتقاء الإنساني العفوي المفتوح. وفي إطار هذه المجتمعات الصوفية التي نشأت في سلطنات السودان الإسلامية سادت روح التمازج الرفيق بين المكوِّنات المتنوعة. فكانت «الحرية في سلطنة سنار مكفولة لكل الأجناس والأديان [وكان] التسامح سمة السكان»[21]. وفي مملكة تقلي «كانت تسود المجتمع روح عميقة من السماحة والتماسك، وهي ثمرة قرون من التعايش والتاريخ المشترك في ظل الإسلام [الصوفي] الذي كان العامل الأساسي في بناء المملكة ونموها وتطورها»[22].

ب- من الصوفية إلى السلفية

بقيت الحال كما ذكرنا حتى اجتياح الجيوش التركية - المصرية السودان في عام 1821، فدخل عامل جديد على الثقافة الإسلامية السودانية، لأن الجيش التركي اصطحب معه ثلاثة من علماء الأزهر يمثلون المذاهب المالكي والشافعي والحنفي، وكانت مهمة هؤلاء العلماء الأزهريين «أن يحثوا أهل البلاد على الاستسلام والطاعة من دون حرب، لأن واجبهم الديني كمسلمين هو الخضوع والطاعة لجلالة السلطان أمير المؤمنين»[23]. وأدخل الاستعمار التركي معه إلى السودان صيغة متشددة للإسلام، وبرر جوانب قاتمة من الدين مثل الرق، بل مارسه بصورة واسعة من خلال حملات قنص الرقيق[24]. وتركت هذه

(20) محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، الإسلام واحدًا ومتعددًا (بيروت: دار الطليعة؛ رابطة العقلانيين العرب، 2007)، ص 16.

(21) محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية الحديثة في السودان 1946-1956م (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999)، ص 31.

(22) المصدر نفسه، ص 31.

(23) محمد سليمان، دور الأزهر في السودان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص 50.

(24) أحمد أحمد سيد أحمد، تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري، 1820-1885، تاريخ المصريين؛ 185 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000)، ص 200-255.

الممارسات الواسعة والبشعة لقنص الرقيق آثارًا اقتصادية ونفسية مدمرة في أجزاء من جنوب السودان[25]، هي التي شكلت جذور الغبن الذي انفجر مع الحرب الأهلية في الجنوب في عام 1955. كذلك سعى الاستعمار التركي إلى أن يفرض على الشعب «إسلامًا رسميًا دوغمائيًا جامدًا يتولى نشره خريجو جامعة الأزهر من رجال الدين»، بينما قُمع الإسلام الصوفي الشعبي الأقل تراتبية، الذي تعتنقه جماهير السودانيين، والذي كان «يحمل إمكانية توحيد المجموعات الإثنية» السودانية. وحدث الأمر ذاته في ما يتعلق بعلاقات النوع، بعدما أدى الطابع الذكوري للإسلام الذي فرضه الأتراك قسرًا على السودان إلى تخريب العلاقات المحلية التي كانت سائدة، وإلى القضاء على أي أثر لثقافة الأمومة التي كانت جزءًا من حياة النوبيين»[26].

بدأت بهذه الحوادث عملية انتقال حثيثة على مستوى أجهزة الدولة ومؤسساتها - ولاحقًا على مستوى المجتمع بدرجة أقل - إلى ما يعرف بمذاهب أهل السنة والجماعة. بُني هذا الانتقال على الرواسب الجنينية لهذه المذاهب داخل المنظومة الصوفية، وعلى الصلات التي رعتها السلطنات في الأزهر ومصر، ثم على الجهد الرسمي للحكومات التركية والمهدية والاستعمارية البريطانية لنشر هذه المذاهب وتثبيتها، والتي وافقت التوجهات السلطوية لهذه الحكومات وخدمتها. وتواصل هذا الانتقال بعد ذلك من خلال انفتاح البلاد على التأثيرات السياسية والثقافية القوية لمصر والسعودية، ولا سيما تأثير جماعة الإخوان المسلمين المصرية ودخولها إلى السودان في أربعينيات القرن الماضي، وهجرات السودانيين إلى بلدان الخليج حتى ساهموا من جانبهم أيضًا في دخول الوهابية إلى السودان وانتشارها في السبعينيات[27]. وتسارعت من بعد ذلك وتيرة انتشار هذا التوجه وتغلغله - خصوصًا في العقود الأربعة الأخيرة - وتوِّجت بوصول الحركة الإسلامية السودانية إلى السلطة في عام 1989.

---

(25) سوندرا هيل، السياسة والنوع الاجتماعي (الجندر) في السودان: الإسلاموية، الاشتراكية، والدولة، ترجمة وتحرير شمس الدين الأمين ضو البيت (الخرطوم: مركز سالمة لمصادر ودراسات المرأة، 2011)، نسخة إلكترونية، ص 65.

(26) المصدر نفسه، ص 64.

(27) مختار، ص 49-50.

ج- إعادة إحياء حياة السلف

تقوم مذاهب أهل السنة والجماعة، بصورة عامة، على «إعادة إحياء الشكل ذاته لحياة السلف»[28]، وهي تستوحي الماضي «لا في روحه، فقط، إنما أيضًا في طريقة تفكيره وفي نظمه وآلياته»[29]. وتنتقي من هذا الماضي قرونه الأربعة الأولى، وتعتبر - على اختلاف في المدى- أن ما قام به السلف خلالها، وما وصلوا إليه من معرفة في أثنائها، هو المعرفة الشاملة، والمرجع الكامل الذي لم يبق بعده شيء يمكن أن يأتي به الخلف، مستخدمة المنظومات والأدوات الفكرية التي استقر عليها السلف، وهي أدوات الفقه، وعلم أصول الفقه الذي وُضعت قواعده في القرن الثاني الهجري. وبالتالي يدخل في إطار السلفية، كمذهب فقهي وتيار فكري عريض، جميع التنظيمات والجماعات التي تدعو - بدرجات ووسائل متفاوتة - إلى تطبيق الشريعة، وتعتبرها صالحة لكل زمان ومكان.

تتمثل الخصائص الرئيسة لهذا الفكر **أولًا**، برؤيته الشمولية للإسلام بوصفه يتولى تنظيم جميع جوانب الحياة الإنسانية، فهو ليس في حاجة، إلى غيره من التصورات والتجارب الإنسانية الأخرى. **ثانيًا**، ينتقي هذا الفكر فترة محدودة من مجمل التاريخ الإسلامي لتشكل المرجعية الأساسية والوحيدة للفكر والممارسة، ويعتمد بذلك منهجًا لاتاريخيًا في الفكر والممارسة[30]. كما أنه يستبطن، **ثالثًا**، تراتبية اجتماعية وسياسية تخلط الشوفينية العرقية بالتوجه الإسلامي[31]، وتحدد للناس مواقعهم الاجتماعية والسياسية استنادًا إلى معايير دينية، يأتي في أعلاها من له نسب بآل البيت، أو يزعم ذلك، يليهم العرب

(28) حسين رحال، إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، هامش ص 15.

(29) سعد الدين إبراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» ورقة قُدمت إلى: السيد يسين [وآخ.]، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 499.

(30) يضيف سعد الدين إبراهيم إلى الشمولية واللاتاريخية: القطعية والانتقائية خصائص لهذا الفكر. انظر: إبراهيم، «المسألة الاجتماعية،» ص 490-493.

(31) الأفندي، «الإسلاميون».

المسلمون، فنساؤهم، فأهل الكتاب، فغير المسلمين من غير أهل الكتاب، فأصحاب الديانات غير الكتابية... إلخ.

أعطى العامل الديني الذي يحيط بهذه الخصائص، في إطار صعود «متشدد» للسلفية الدينية على مدى قرنين، وقوة الاندفاع الحركي لإعلاء كلمة الدين بالأقوال والأفعال، التي هي خصيصة لصيقة بالحركات السلفية السياسية، ثم الطاقات العملية لأجهزة الدولة السودانية ومؤسساتها في العقود الأخيرة، قوة دفع هائلة للطاقات والديناميات الكامنة في هذه الخصائص، وللسياسات المتولدة منها. على وجه الخصوص أعطى الاستيلاء على الدولة الذي يميز السلفية السياسية من السلفية الاجتماعية - التي تركز على أسلمة المجتمع من خلال التربية والأخلاق - قوة الدفع الأكبر للسلفية في هذا السياق. وكان زعيم الحركة الإسلامية في السودان قد عبّر عن أهمية الدولة للسلفية بقوله: إن «الدولة الحديثة هي من الاندغام في النسيج الاجتماعي بحيث لا يجوز [للحركات الإسلامية] ترك حبل إدارتها على غارب العلمانيين»[32]... «لأن الدين لا يستطيع ببساطة إيكال واجباته الأساسية في تربية الناس إلى دولة ملحدة - فعودة الدولة إلى الدين هي عودة الوجدان للسلطان[33].

حكمت خصائص الفكر السلفي التي سبق ذكرها: من شمولية لا تقبل بغير تصوراتها، ولاتاريخية تقدم إجابات الماضي حلولًا لأسئلة الحاضر والمستقبل، وتراتبية تحدد للناس مواقعهم وفقًا لمعايير دينية أو منسوبة إلى الدين - حكمت هذه العوامل وجهة الطاقات الكامنة في السلفية السياسية، نحو السعي إلى صهر وصب جميع مكوِّنات التنوع السوداني في قالب عربي - إسلامي سلفي، وذلك على مستوى الدولة والمجتمع. رُمي إلى هذه الغاية بينما كانت هذه المكوِّنات تطمح إلى حقوقها المشروعة في المشاركة والمساواة والتعبير عن الذات على جميع المستويات وتعمل من أجلها، كما أسلفنا.

تماثل هذه العملية الاجتماعية والسياسية، والطاقات الكامنة فيها الناتجة

---

(32) عبد الله علي إبراهيم، الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر، تقديم طارق البشري (القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2004)، ص 119.
(33) المصدر نفسه، ص 121.

من اصطدام هذين التيارين الاجتماعيين السياسيين ذَوْي الاتجاهين المتعارضين تصادم فكتورين (vectors)، والفكتور في الفيزياء هو جسم من الطاقة له اتجاه، إذ اكتسب فكتور حركة الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية قوة دفعه من عدالة مطالبه، ومن نضالات المجموعات السودانية للتحرر من القهر والظلم، ومن تصاعد الحركة العالمية لحقوق الإنسان، بينما اكتسب «فكتور» السلفية السياسية المقاومة له في السودان زخمًا وقوة من عوامل خارجية وداخلية - وردت إشارات إليها في الأسطر السابقة - على مدى القرنين السابقين. وكان الناتج من هذا الاصطدام، اشتعال الحرائق في كل مكان في السودان، وازدياد وتيرة العنف الذي صار أجندة للحياة اليومية في السودان، في أشكال ومجالات مختلفة.

زاد من حدة هذا الصدام أن الفكر السلفي ينحو - بطبيعة دينامياته الداخلية - إلى التشدد مع تقادم الزمن، ومع المنافسة في الفضاء العام، لأن تحول الخطاب العام على مستوى المجتمع خطابًا دينيًا يتيح له - خصوصًا مع تفشي الأمية النقدية والقرائية - ميزة تفضيلية، على الأحزاب الأخرى بما فيها الأحزاب الدينية، ومصدر هذه الميزة، أن اعتماده على ظاهر النصوص، يجعله الأوضح دليلًا، والأوفر حجة، إضافةً إلى الأسانيد الكثيرة التي تتيحها الممارسة التاريخية الإسلامية. هذا بينما تجد المكوِّنات الإسلامية التجديدية، أو الأكثر اعتدالًا ومرونة، نفسها في موقف الدفاع، لأنها غالبًا ما تلجأ، من أجل إيجاد السند لاعتدالها إلى تأويل النصوص، بدلًا من الأخذ بظاهرها. لذلك، مع اطراد الانتقال من الصوفية المتصالحة مع التنوع إلى فكر أهل السنة والجماعة، ومع تسارع وتيرة التسلف والتشدد داخل فضاء هذه المنظومة الفكرية السلفية، تصاعدت أشكال العنف وتطورت وتنوعت. فانتقل من أن يكون عنفًا بين الدولة ومواطنين خارجين عليها إلى صراع بين الشمال والجنوب، ثم إلى صراع بين المركز والهامش، ثم إلى عنف بين المسلمين وغير المسلمين، وبين العرب والأفارقة، ثم بين «العرب» و«الزرقة»، ثم بين إثنيات مختلفة، ثم إلى صراع وعنف بين قبائل وبطون في داخل القبيلة الواحدة. ويكفي هنا للتدليل على ما ذكرت مراجعة التقارير التي صدرت منذ بداية عام 2013، عن عدد الضحايا الذين سقطوا في صراعات قبلية أو بين بطون في قبائل، وحجم العتاد الحربي المستخدم في المعارك التي دارت بينها.

قد يجدر بنا القول هنا إن هذه «النكوصية» والميل إلى التشدد في الفكر الإسلامي والممارسة لم يقتصرا على السودان فحسب، بل كانا ظاهرة عامة في التفكير والممارسة الإسلاميين في الحقبة الزمنية عينها. إذ وثّق دارسو حالة التشدد المتدرج في فكر أبرز المفكرين الإسلاميين في الفترة نفسها، ومنها يتضح أن الأفغاني الذي توفي في عام 1897، كان متقدمًا فكريًا على محمد عبده الذي توفي في عام 1905، وأن محمد عبده كان متقدمًا على رشيد رضا الذي توفي في عام 1935، وأن رضا كان متقدمًا على حسن البنا، وحسن البنا كان متقدمًا على سيد قطب الذي جاء بعده، وسيد قطب متقدمًا على عمر عبد الرحمن...»[34].

يتضح من ثم كيف أن صعود الفكر السلفي على حساب التوجه الصوفي العام للبلاد في القرنين الماضيين، ثم الميول الداخلية لهذا الفكر نحو التشدد في العقود القليلة الماضية - هذان الأمران معًا جعلا الأوضاع في السودان تنحو في متوالية بدأت بنزاع على مستوى المواطنة بين الدولة وخارجين على القانون، إلى حرب جهادية على مستوى انتماء أولي أدنى من المواطنة هو الانتماء العقيدي، وهي تدور الآن على مستوى الانتماء الأولي الأدنى من العقيدة: الإثني والقبلي والعشائري. ويشكل هذا التطور الأخير خلفية المخاوف المتزايدة الآن من «صوملة» الدولة والمجتمع في السودان واكتمال تفككهما.

نفهم من هذا السرد التاريخي أيضًا، أن السلفية - كمذهب فقهي وتيار فكري القصد منه إعادة إحياء حياة السلف - كانت الصخرة التي تحطمت عليها تطلعات المواطنة المتساوية في السودان، وتكسرت على جنباتها محاولات الإصلاح السياسي والمؤسسي الذي يستوعب هذه التطلعات.

رابعًا: السلفية السياسية التقليدية والمواطنة

يقدم «مشروع دستور دولة السودان»، لـ «جبهة الدستور الإسلامي» أنموذجًا قانونيًا ودستوريًا للمنطلقات الفكرية السلفية التقليدية والمتشددة في السودان.

---

(34) نقله زكي الميلاد عن: رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، في: زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 52.

وجبهة الدستور الإسلامي هي تحالف أُسِّس رسميًا في شباط/ فبراير 2012[35]، ويضم الجماعات المتسلفة في الحزب الحاكم وفي الحركة الإسلامية الرئيسة، وبقايا حركة الإخوان المسلمين التاريخية، وبعض القادة المتسلفين من الأحزاب الطائفية والمجموعات الوهابية والحركات السلفية الجهادية. ووضعت هذه المجموعة التي كانت تسمي نفسها مجموعة «العمل الإسلامي» مشروع دستور السودان، من 263 مادة، في عام 2011، ونشرته في صحيفة الانتباهة التي تعبّر عن آرائها في تشرين الأول/ أكتوبر 2011. وترد في مشروع الدستور خلاصة التوجهات السياسية لتيار أهل السنة والجماعة الذي سبقت الإشارة أعلاه إلى أن دخوله البلاد وتغلغله على مستوى الدولة بدأ مع الغزو التركي - المصري للسودان في عام 1821، وتواصل بعد ذلك عبر المحاكم الشرعية، وتأثير الجوار المصري والسعودي. وهذا الدستور، كما قال عنه واضعوه: غير قابل للاستفتاء الشعبي عليه، [ولا يقبل] الاجتهاد في ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهو ينص على بطلان القوانين والتشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية، ويحرم قيام أي أحزاب أو هيئات يقوم فكرها السياسي ونظامها الأساسي على تقويض [هذا] الدستور الإسلامي»[36].

ينص مشروع الدستور الإسلامي، في ما يتعلق بحقوق المواطنة للنساء وغير المسلمين على أن: «دولة السودان هي دار إسلام تجري عليها أحكام الإسلام وتحدد هويتها وطبيعة الانتماء إليها» (المادة 2)، وأن «الإسلام هو دين الدولة شريعة وحياة» (4)، وأن «الجنسية السودانية يحددها القانون وفقًا للمادة 2 [دار الإسلام]، من الدستور» (9)، وأن «الحقوق والواجبات تضبط بأحكام الشريعة الإسلامية التي تعتمد مبدأ العدالة لا المساواة» (35)، وأن «الناس سواسية أمام القضاء [وليس أمام القانون!]، ويجوز لأي شخص اللجوء إلى المحاكم» (36). وبينما يقصر المشروع حرية الدين والاعتقاد على أهل الكتاب فحسب، ويستثني المسلمين، وينص في المادة (21)، على أن «تكفل الدولة للأقليات الدينية من أهل الكتاب خصوصًا إقامة مؤسساتها التعليمية الخاصة بها وإدارتها وفقًا للقانون»،

---

(35) الأحداث (السودان)، 29/ 2/ 2012.

(36) انظر: الأهرام الرقمي، 25/ 2/ 2013، على الرابط: <http://digital.ahram.org.eg/Policy.aspx?Serial=1196823>.

يعود لينص في المادة (42-2) المتعلقة بحرية التعبير والنشر والصحافة، على أنه لا يجوز لأي شخص أن يروج أو يسعى إلى نشر الشيوعية والإلحاد والعلمانية والنصرانية واليهودية أو الأديان الوثنية. كذلك يشترط مشروع الدستور للاشتراك في الانتخابات العامة أن يكون المواطن مسلمًا (44)، وينص على أن «عقيدة الولاء والبراء هي التي تحكم الدولة في علاقاتها الخارجية» (32).

يؤسس مشروع الدستور الإسلامي جميع قوانين الأحوال الشخصية للنساء التي سبقت الإشارة إليها أعلاه، حينما يقرر أن السودان «دار إسلام» وأن «الإسلام دين الدولة عقيدة وشريعة»، وأن الناس ليسوا سواسية أمام القانون، كما تقتضي حقوق المواطنة المتساوية، وإنما أمام القضاء، وواضح أن هذه المادة (35)، تؤسس الحقوق على أساس العقيدة، وتقر بعدم المساواة أمام القانون، بينما تقفل في الوقت عينه الباب أمام النساء وغير المسلمين للمطالبة بها أمام القضاء. ويفند مشروع الدستور جوانب أخرى من الحقوق: من ذلك أنه يحظر صراحة تولي النساء رئاسة الدولة، فينص على أنه يكون أهلًا لرئاسة الدولة كل رجل مسلم من أهل الكفاية توافرت فيه الشروط المعتبرة في الشريعة الإسلامية (52)[37].

بصورة عامة، يعتمد مشروع الدستور الإسلامي أكثر المواقف تطرفًا في مذاهب أهل السنة والجماعة في المجالات كلها. وللمفارقة يبدو أن هذا هو ما انتهت إليه تجربة الحركة الإسلامية السودانية القائمة في الأصل على فكر الإخوان المسلمين، وما انتهت إليه تجربة ربع قرن من حكم الحركة الإسلامية للسودان، وما قادت إليه حالة التسلف التي تعرضت لها الحركة الإسلامية السودانية[38]. فإضافة إلى دعم عدد كبير من قادة الحركة الإسلامية لجبهة الدستور الإسلامي، فإن هذا التوجه السلفي المتشدد هو الذي يعتمده حزب المؤتمر الوطني الحاكم، ذراع الحركة الإسلامية في السلطة، وهو الذي يعتمد عليه في عمليات التعبئة السياسية في الإعلام ودور العبادة، وفي حملات التعبئة العسكرية من أجل الانخراط في

---

(37) جبهة الدستور الإسلامي، «مشروع دستور دولة السودان،» نُشر في: صحيفة الانتباهة، أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

(38) شمس الدين الأمين ضو البيت، الحركات الإسلامية في السلطة: إشكال المنهج والتطبيق (السودان نموذجًا)، قراءة من أجل التغيير (الخرطوم: المجموعة السودانية للديمقراطية أولًا - برنامج الفكر الديمقراطي، 2013)، ص 87.

معسكرات التدريب، والمشاركة في العمليات العسكرية في دارفور والجنوب الجديد. كذلك، في مقابل الطرح الواضح والمباشر الذي يعتمده مشروع الدستور، ليس هناك طرح آخر يعتمد مبادئ أو أسسًا مختلفة تقدمه الحركة الإسلامية الأم.

الأهم من ذلك أن بعض الاعتراضات على الدستور التي جاءت من بعض قادة الحركة الإسلامية، لم تكن اعتراضًا على الأسس والمبادئ وإنما كانت اعتراضًا على الصيغ، كما نقل عن محضر الاجتماعات أحد المشاركين في وضع الدستور، حيث ذكر أن بعضهم في مجموعة «العمل الإسلامي» التي تعد الدستور، يرى عدم النص على هوية البلاد على أنها (دار إسلام) بتلك الصورة الواضحة والدقيقة التي وردت بها (لأن من السياسة الشرعية أن نقول أشياء ونضمر أخرى، لأننا عشنا ردحًا من الزمن في ظل ثقافة وافدة ومن الأفضل أن نسكت عما يمكن السكوت عليه ثم يُفصل [ذلك] في سياسة الدولة [في ما بعد])[39]. ويكشف ما نقله هذا المشارك أن الخلاف ليس، بحال، خلافًا في شأن المبدأ، وإنما هو خلاف إجرائي في كيفية إخراج المتفق عليه، بين مجموعة ترى النص صراحة على كل شيء، ومجموعة أخرى ترى أن الناس لا يحتملون ذلك لحداثة عهد به، وأن الأوفق هو قول شيء مخفف نوعًا ما في الدستور، لكن عند ممارسة الحكم، وسن القوانين يُطبق ما يقول به الأولون..!!

مكمن المفارقة في هذا الأمر أن الحركة الإسلامية السودانية قدمت نفسها، في الأساس، على أنها حركة تجديدية، متمردة، ومتجاوزة الفكر السلفي التقليدي. عبّر عن ذلك أحد مفكريها عندما قال: «تلاشت الدعوة إلى الدستور الإسلامي بصورته التاريخية، والتي تقوم على حكومة إسلامية وإطار عقائدي إسلامي.. 'إمامة، أهل ذمة، شوكة جهادية... إلخ'، نسبة لأن التجربة العملية أثبتت صعوبة ذلك، إذ انتهت رؤية القائمين على الحركة [الإسلامية] ألا بديل لفكرة المواطنة»[40].

---

(39) ياسر جاد الله، «قضية الهوية الإسلامية بين ثوابت الشريعة ودعاة التمييع والدغمسة (3/1)،» التيار، 3/4/2011.

(40) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» في: هويدا صلاح الدين العتباني، محررة، قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجًا (الخرطوم: مركز دراسات السلام والتنمية، جامعة جوبا، 2006)، ص 18.

كذلك قام جهد حسن الترابي التجديدي انطلاقًا من موقف يرى أن منهج أصول الفقه الذي يقوم عليه الفكر السلفي «بطبيعة نشأته، بعيد من واقع الحياة العامة، وبتأثره بالمنطق الصوري وبالنزعة الإسلامية المحافظة الميالة نحو الضبط، والتي جعلته ضيقًا - لا يفي بحاجاتنا اليوم، ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة»[41]. ويضيف الترابي أن الفكر السلفي التقليدي هو فكر منقطع عن أصوله الشرعية في القرآن والسنة بالتقادم والبلى، ومنقطع عن العلوم والمعارف العقلية، إذ إنه باقتصاره على النقل قد تأخر عن العلوم الطبيعية التي تشمل العلوم الاجتماعية الإنسانية، ومنقطع عن واقع اليوم[42] لأنه يعبّر عن «الواقع الذي جابه أبا حنيفة أو مالكًا أو الشافعي»[43]، ولأنه «لا يتسع لعلاج قضايا الاقتصاد في المجتمع الصناعي المكثف القائم اليوم... ولا نجد من الفقه إلا أحكامًا لا يمكن أن تؤسس لنا بناءً اقتصاديًا للمجتمع الحديث»[44]، ولأنه حدثت فيه بسبب الانقطاعات الثلاث «ثغرة واسعة من جراء انحساره عن الحياة العامة والحياة السياسية بالذات»[45]، تسببت في الفجوة الحضارية التي أصابت المسلمين وأدت إلى تخلفهم.

إضافة إلى ذلك يرى الترابي أن المذهب السلفي الوهابي الذي شكل العمود الفقري لمشروع جبهة الدستور، قام «ليعالج الشرك الشعائري الذي استشرى في المجتمع الإسلامي في ذلك المكان والزمان [الجزيرة العربية]»، وأن دوره انتهى بذلك، لأنه غير قادر على علاج الوجوه الجديدة من الشرك السياسي والاقتصادي التي ظهرت... بسبب عدم تكيفه لعلاجها[46]. بهذه المنطلقات الفكرية قدمت الحركة الإسلامية السودانية نفسها كحركة إصلاحية تسعى إلى تجاوز قصور الفكر السلفي التقليدي، وبوصفها الحركة الإسلامية الأقدر - بحكم منطلقاتها التجديدية وقاعدتها الحداثية - على التعامل بكفاءة مع قضايا الدولة والمجتمع وإشكالاتهما في السودان وإيجاد الحلول الملائمة لها.

---

(41) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي (الرباط: دار القرافي للنشر والتوزيع، 1993)، ص 34.
(42) المصدر نفسه، ص 4.
(43) المصدر نفسه، ص 11.
(44) المصدر نفسه، ص 4.
(45) المصدر نفسه، ص 21.
(46) المصدر نفسه، ص 20-21.

1 - السلفية التجديدية وحقوق المواطنة
المرأة في الفكر الإسلامي التجديدي

يستند وصف الحركة الإسلامية السودانية بالسلفية في هذه الدراسة إلى تعريف السلفية الذي سبق ذكره، بأنها مذهب فقهي وتيار فكري عريض، يشمل جميع التنظيمات والجماعات التي تدعو - بدرجات ووسائل متفاوتة - إلى تطبيق الشريعة، وتعتبرها صالحة لكل زمان ومكان، ما شكل أساس برنامج الحركة الإسلامية السودانية للحكم، وما يقول به زعيمها حسن الترابي[47]. وهي تجديدية لأنها - إضافةً إلى موقفها من الفكر السلفي الذي وردت الإشارة إليه أعلاه - تعاملت مع نفسها باعتبارها «ظاهرة الانتقال من مجتمع الجمود والطوائف والتخلف إلى مجتمع الحياة والدعوة والتقدم»[48]، كما يقول عنها قادتها، ولأن مفكرها الأول حسن الترابي يرى أن التدين هو في الأصل حركة دائبة ومتواصلة لتكييف الدين مع الواقع. وأن الحركة الإسلامية السودانية تقدر «الفجوة الهائلة التي وقعت نتيجة الخمول المتطاول الذي اعترى حياة المسلمين وفكرهم فتخلفت عن التطور الهائل في أحوال الواقع المادي والبشري. ونظرت الحركة إلى نفسها «وبحكم عناصرها الشبابية المتعلمة والتحدي الفكري الذي واجهته من اليساريين والعلمانيين - منذ البداية على أنها حركة تجديدية مقارنة بالطرق الصوفية المنتشرة في السودان»[49]. لذلك عرفت نفسها في وثائقها بأنها «حركة أصولية تجديدية شمولية الأهداف، واقعية المنهج، تسعى للإصلاح الديني، والتغيير الاجتماعي»[50].

انخرطت الحركة الإسلامية السودانية بدءًا بالثمانينيات، في طرح رؤى تجديدية، تهدف إلى تحقيق إصلاح ديني تحدثت عنه وثائقها، ينعكس إصلاحًا سياسيًا على مستوى الدولة والمجتمع في السودان. وذلك بعدما ووجهت

---

(47) الترابي، تجديد الفكر، ص 68.

(48) حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج، ط 2 (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1992)، ص 120.

(49) الطيب زين العابدين، «تجربة الحركة الإسلامية السودانية في مجال حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق،» ورقة قُدمت إلى: جبرون [وآخ.]، ص 3.

(50) العتباني، ص 5.

بتحديات الواقع السوداني لبرامجها، سواء كان ذلك من خلال المنافسة مع اليسار على كسب دعم النساء، أم بتحدي جنوب السودان، بخصائصه الثقافية والدينية الإثنية المختلفة، والحرب الطويلة التي يديرها ضدّ الدولة في الشمال، لمشروعها الإسلامي في السودان. فأصدر حسن الترابي في عام 1985 كتاب **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**[51]، أكثر أدبيات الحركة الإسلامية رواجًا لفترة طويلة[52]، ومرجعها الأساس في تأهيل مشاركة المرأة في العمل العام[53]، وفي تغيير نظرتها إلى المرأة وتعاملها معها.

ينطلق الترابي في هذا الكتاب من أن الفقه السلفي يضيّق على النساء باستغلال باب سد الذرائع، ويفرض عليهن قيودًا مفرطة، بحجة خشية الفتنة، وأنه (الفقه السلفي) طبّق النصوص والعزائم التي وردت في شأن النبي ونسائه على سائر النساء على الرغم من خصوصية تلك الأحكام، وأنه انتهى، بسبب التخلف والانحطاط، إلى ترجيح الحذر والتحفظ والتوقي على دواعي الإيجاب وابتغاء الخير للمرأة...[54]، ومن ثم يقرر «أن النساء شقائق الرجال لا يتميزن من دونهم بشريعة خاصة، إلا أحكامًا فرعية ميزت بين الرجل والمرأة ليتمكن كل منهما من التعبير الأصيل عن تدينه... انطلاقًا من طبيعته البشرية»[55]، وأن الله خفف عن النساء «أمر الوجوب الأول في بعض الشؤون العامة، كالنفقة على الأسرة وإقامة صلاة الجماعة، والنفرة إلى القتال، فما عليها أن تفعل شيئًا من ذلك إذا كفاها الرجل، ولكن لها أن تشارك في كل ذلك ولو توافر الرجال»[56].

من هذه المقدمات يواصل الترابي ليجيز اتصال الرجال بالنساء لأن «جلب المصالح الجليلة في اجتماع المسلمين [رجالًا ونساء] اعتبار يعادل سد الذرائع

---

(51) حسن الترابي، **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (الرياض: الدار السعودية، 1984).

(52) طارق أحمد عثمان، «الحركة الإسلامية الحديثة في السودان ومسألة التغيير الاجتماعي،» ورقة بحثية، موقع مركز التنوير المعرفي، على الرابط: <http://tanweer.sd/arabic/modules/smartsection/item.php?itemid=40>.

(53) زين العابدين، «تجربة الحركة الإسلامية،» ص 7.

(54) الترابي، **الاتجاه الإسلامي**، ص 19.

(55) المصدر نفسه، ص 4.

(56) المصدر نفسه، ص 4.

إلى الفتنة في كل وجه علاقة بين الرجال والنساء لم تقطع فيها النصوص بحكم فاصل»[57]. فللمرأة أن تستقبل ضيوف الأسرة رجالًا ونساء وتخدمهم... وتجوز لها المصافحة العفوية... وأن الحجاب بغطاء الوجه والكفين مقصور على نساء النبي وحدهن... وللمرأة أهلية وحرية مثل الرجل تخطب وتختار الزوج... وترفض من تُكره عليه... وتفارق الزوج وهو راغم... ويجوز اعتزال الرجل والمرأة على مرأى وملأ من الناس... وتجوز مجالس الأسر وأكلها مجتمعة في البيوت وغيرها... وللمرأة أن تخرج لحاجتها في الطريق... وتشهد السوق، ولو تاجرة أو مترفة... ولها أهلية الامتلاك والتصرف... وأن تشهد مجتمعات المسلمين العامة ومهرجاناتها... فالحياة العامة ليست للرجال وحدهم... بل هي حياة مشتركة لا عزل فيها بين النساء والرجال[58].

أسند الترابي ما توصل إليه إلى استشهادات غزيرة من الأحاديث النبوية والممارسات العملية على عهد الرسول. مثل حديث ابن عمر «لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل»، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم لزوجه سؤدة «إن الله قد أذن لكنَّ أن تخرجن لحاجتكن»، ووقائع مثل: أن من النساء من كان النبي يزورهن ويأكل عندهن... وشهود النساء لصلاة الجماعة على عهد النبي كله بما في ذلك صلاتا الفجر والعشاء، وشهودهن المغازي ومشاركتهن فيها، وخروجهم للعيدين حتى غير المصليات منهن...[59].

أفادت الحركة الإسلامية السودانية من هذه التجديدات فائدة كبيرة وتزايد عدد النساء في صفوف عضويتها حتى طغى عدد الإناث على الذكور[60]، «وأصبح جل قيادة الحركة النسائية السودانية من الإسلاميات»[61]، بعدما كانت حكرًا على اليسار السوداني. واستطاعت الحركة أن تحشد من طريق الحركة النسائية المزيد من الطاقات عبر النساء، وأن تدعم قدراتها بأعداد جديدة من المؤمنات بفكرها السياسي.

---

(57) الترابي، الاتجاه الإسلامي، ص 17.
(58) المصدر نفسه، ص 5-16.
(59) المصدر نفسه، ص 4-20.
(60) مكي، الحركة الإسلامية في السودان، ص 178.
(61) عثمان، «الحركة الإسلامية الحديثة».

غير أن زيارة ثانية لهذه النجاحات تكشف أنها لم تكن نجاحات عامة، بل «إن جانبًا كبيرًا من هذه التغييرات التي تمت كان أمرًا ظاهريًا فحسب»(62). ذلك أن معظم القضايا التي أباحتها وسمحت بها هذه الاجتهادات التجديدية ممارسات وأساليب حياة معتادة للجانب الأعظم من نساء الريف السوداني. أما المشكلات الحقيقية للمرأة في المجتمع السوداني، وفي مقدمها الفقر والعادات الضارة، وقوانين الأحوال الشخصية التي تميز ضدها، والتنميط الذكوري لها، والعنف الأسري... فذلك مما لم تقدم فيه الحركة الإسلامية شيئًا جديدًا. إذ ترك الترابي في كتابه المذكور هذه الجوانب من الفكر السلفي على حالها، وبررها أحيانًا بالتقليل من شأنها، كقوله - الذي سبق ذكره - إن النساء لا يتميزن إلا بأحكام فرعية محدودة ميزت بين الرجل والمرأة ليتمكن كل منهما من التعبير الأصيل عن تدينه انطلاقًا من طبيعته البشرية..! أو قوله: «ولا سلطان للرجال على النساء إلا في إطار الزوجية... وليس للرجل فيها إلا قوامة الإنفاق والأمر والتأديب بالمعروف»... ذلك أن هذه الاستثناءات تبقي على جوانب من قانون الأحوال الشخصية لعام 1991، هي التي قصدها الجهد المتواصل للحركة النسائية والمجتمع المدني السوداني بإلغاء قانون 1991 في جهدٍ متواصلٍ حتى اليوم، الذي وصفه بأنه قانونٌ مجحفٌ يكرس هضم حقوق المرأة وتحطيم مؤسسة الزوجية، وطالب بإلغائه جملة وتفصيلًا، ووضع قانونٍ بديلٍ اقترح له اسم «قانون الأسر السودانية»(63).

2- الأقليات في الفكر الإسلامي التجديدي

كذلك أصدرت الحركة الإسلامية في ثمانينيات القرن الماضي ورقة «ميثاق السودان» تفصّل فيها موقفها من الأقليات الثقافية والدينية والإثنية. وعرضها مضامين الميثاق وتوجهاته في الدراسة التي قُدمت إلى الندوة الأولى في شأن «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي»، بما لا يستدعي الدخول في تفصيلاته هنا. غير أن خلاصة القول عن ذلك الميثاق كانت، إنه يقيد كل الحديث الذي

(62) عثمان، «الحركة الإسلامية الحديثة».

(63) تيسير عبد الحليم، «قوانين ضدّ المرأة: قانون الأسر السودانية بديلًا لقانون الأحوال الشخصية،» الأحداث، 11/12/2010.

ورد فيه عن المواطنة وسيادة الحرية وعلوية الدستور وحكم القانون، والحكومة النيابية - بحكم الشريعة العام، وبـأغلبية «ديموغرافية» يسميها الميثاق «الأغلبية الديمقراطية الإسلامية»، لا وجود لها في الواقع السياسي السوداني. لذلك بينما يزيل الميثاق الحواجز القانونية المتعلقة بالمساواة أمام القانون، يبقي على الحواجز الدينية، وشرح أحد قادة هيئة علماء السودان، وهي تنظيم يضم رجال دين معظمهم من أعضاء الحركة الإسلامية (طلب من الصحيفة التي أجرت معه الحوار عدم ذكر اسمه)، هذه المعادلة بقوله: إنه «على الرغم من أن دستور السودان ينص على أن المواطنة هي أساس الحقوق والواجبات ولم ينص على أن يكون رأس الدولة مسلمًا، لكن ذلك معروف ضمنًا لأن المسلمين هم الأغلبية ولا يمكن أن يصوتوا لغير مسلم في أي انتخابات»[64]. فالنص على أن المواطنة هي أساس الحقوق والواجبات لا يصدر عن إيمان أو قناعة حقيقية بالمساواة، وإنما اعتمادًا على أن هناك عنصرًا آخر سيعيد الأمور إلى نصابها في عدم جواز ولاية غير المسلم.

إن النتيجة الأخيرة لتجربة الحركة الإسلامية في الحكم في السودان، بعدما أفضت إليه من انفصال الجنوب، واشتعال الحروب في الشرق ودارفور وجنوب كردفان والنيل الأزرق، وتهتُّك النسيج الاجتماعي، وبروز مخاطر الصوملة وتفكك الدولة السودانية - إن النتيجة الأخيرة لذلك هي إخفاق الفكر السلفي بشقيه التقليدي والتجديدي في إيجاد حل للتعارض القائم بين الدين والمواطنة، وعدم قدرتهما، من ثم على تقديم المقاربة السليمة لقضايا المواطنة والتنوع في السودان.

خامسًا: أطروحة المذهب الجمهوري

هناك جزء من ساحة الفكر الإسلامي في السودان لم ينتظر نتائج تجربة الحركة الإسلامية في الحكم، كي يتوصل إلى افتقار الفكر السلفي إلى الوسائل والأدوات الملائمة لمعالجة قضايا المواطنة والحكم في السودان. إذ طرح الإخوان الجمهوريون - وهو حزب سوداني تستند مضامينه إلى الثقافة الصوفية لشمال السودان[65]، أسسه في عام 1945 المفكر الإسلامي محمود محمد طه

(64) الحياة (لندن)، 6/ 6/ 2007.

(65) مختار، ص 68.

مع لفيف من المثقفين السودانيين ذوي التوجهات الفكرية المتقاربة- طرح منذ الخمسينيات مذهبية إسلامية تنتقد الدعوة إلى دستور إسلامي يستند إلى الشريعة، وتصف من يدعون إلى ذلك بالجهل بطبيعة كل من الدستور والشريعة[66]. وجاء ذلك بالتزامن مع أولى الدعوات للدستور الإسلامي التي كان يقف وراءها الإخوان المسلمون السودانيون ويدعمونها، في منتصف عقد الخمسينيات. وبدءًا من منتصف الستينيات، وبالتزامن مع الدعوة والحملة الثانية للدستور الإسلامي، صارت المقولة التي رفعها الحزب وأصبحت في منزلة الماركة المسجلة للجمهوريين ولزعيمهم محمود محمد طه، والعلامة الأكيدة لـ «ما بعد السلفية» في فكرهم، هي: أن «الشريعة بصورتها التي نزلت بها في القرن السابع الميلادي... لا تصلح لإنسانية القرن العشرين»[67].

تقوم أسس المذهبية الإسلامية للفكر الجمهوري على ضرورة تطوير التشريع الإسلامي «بالانتقال من الآيات المدنية التي قامت عليها بعض صور الشريعة إلى الآيات المكية - التي نُسخت في ذلك الوقت لعدم تهيؤ المجتمع لها - حيث الدعوة إلى الديمقراطية والاشتراكية والمساواة الاجتماعية»[68]. وذلك لأن الإسلام، بحسب هذه المذهبية، رسالتان: رسالة أولى تقوم على فروع القرآن، وهي مرحلية في كثير من صورها، ولم تعد ملائمة لحاجة اليوم؛ ورسالة ثانية تقوم على أصول القرآن، وهي سُنّة النبي، عاشها وحده، ولم تعشها الأمة المؤمنة في ذلك الوقت لأنها أكبر من حاجتها، «ونحن نقول إنها كانت مدخرة ليوم الناس هذا»[69].

---

(66) محمود محمد طه، أسس دستور السودان: لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية، ط 2 (أم درمان: الحزب الجمهوري، 1968)، نسخة إلكترونية من دون ترقيم، على الرابط: <http://www.alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=4&chapter_id=2>.

صدرت الطبعة الأولى عام 1955، وجاء في مقدمة الطبعة الثانية: «وظهرت الحاجة اليوم لإعادة طبعه، فلم نجد ما نحذفه منه، ولم نجد ضرورة إلى إضافة شيء عليه».

(67) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام (أم درمان: إصدارات الحزب الجمهوري، 1967)، الغلاف الخلفي: «هذا الكتاب».

(68) «لمحات من سيرة الأستاذ محمود محمد طه،» موقع الفكرة الجمهورية الإلكتروني: <http://www.alfikra.org/index.php>.

(69) يتكرر هذا المبدأ في معظم الكتابات الجمهورية، مأخوذ هنا (حيث ورد بالدارجة السودانية) من: الإخوان الجمهوريون، المرأة في أصول القرآن: المنشور الثامن بمناسبة عام المرأة العالمي 1975 =

1- حقوق المرأة في الفكر الجمهوري

انطلق الجمهوريون من هذه القاعدة لتطوير جوانب الشريعة وتفصيلها، فكان موضوع المرأة من أهم الموضوعات التي عالجها محمود محمد طه الذي دعا إلى تطوير التشريع في ما يتعلق بحقوقها، وفصّل الفكر الجمهوري كثيرًا من هذه التطويرات، حيث تضع المرأة في موضعها الصحيح، متجاوزًا بذلك القصور الفكري الذي بقي طابعًا للفكر الإسلامي السلفي تجاه وضع المرأة. وبقيت قوانين الأحوال الشخصية المستندة إلى الشريعة هي المستهدف الرئيس بالنقد والتطوير في الفكر الجمهوري. فدعت الأخوات الجمهوريات المرأة السودانية في عام 1973، إلى عدم الاهتمام بالحقوق السياسية فحسب، بل: «عليكن أن تعلمن أن حقوقكن التي يجب أن تطالبن بها، وتسعين إليها بكل سبيل، وتوظفن لها كل طاقة، إنما هي أساسًا حقوقكن في بيوتكن، تلك الحقوق التي ينظمها ما يسمى بقانون الأحوال الشخصية... إن الظلم والضيم الواقع [الواقعين] على المرأة إنما يأتي [يأتيان] أساسًا من قانون الأحوال الشخصية... ذلك القانون الذي جعل المرأة في منزلها خادمة وضيفة، مهددة بشبح الطلاق والتعدد»[70]. ويسترعي انتباهنا هنا أن «المحكمة العربية الدائمة لمناهضة العنف ضدّ النساء»، انتقدت، في اجتماعها الذي عُقد لمناقشة قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية، (في بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 1999)، أي بعد أكثر من ربع قرن من صدور ذلك الكتيب - انتقدت هذه القوانين بشدة لأنها لا تضمن الحد الأدنى من الحقوق الإنسانية للمرأة، ولأنها تؤسس علاقات غير متكافئة في داخل الأسرة وتشرعن العنف والقمع ضدّ النساء[71].

بناءً على الأسس سالفة الذكر يتوصل الجمهوريون إلى أن «مساواة النساء بالرجال هي مساواة قيمة... ومعنى ذلك أن المرأة كإنسان وفي المجتمع

=(أم درمان: الحزب الجمهوري، 1975)، نسخة إلكترونية من دون ترقيم على الرابط: <http://www.alfikra.org/book_view_a.php?book_id=57>.

(70) الأخوات الجمهوريات، أضواء على: شريعة الأحوال الشخصية (أم درمان: الحزب الجمهوري، 1973).

(71) زكي الميلاد، تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 119.

كمواطنة، ذات قيمة مساوية لقيمة الرجل في نفسه كإنسان، وفي المجتمع كمواطن... وهذه المساواة تقوم وإن وقع الاختلاف في الخصائص النفسية والعضوية في بنية الرجال والنساء، وإن اختلفت الوظيفة الاجتماعية وميدان خدمة المجتمع»[72]. ويدعو الجمهوريون المرأة إلى التمسك ببعث آيات الأصول، «فإنه لا كرامة لك إلا فيها»[73]. إذ إن وضع المرأة في آيات الأصول يكفل لها: المساواة أمام القانون بدلًا من وصاية الرجال عليها من خلال القوامة في آيات الفروع، ويساويها في الشهادة أمام المحاكم، ويجعل لها الولاية على نفسها من دون حاجة إلى ولي أيًا كان، ويسقط عنها المهر المادي في الزواج. كذلك ينتفي عنها بيت الطاعة، ولا يكون الطلاق حقًا للرجل وإنما يتطلب تدخل الحكمين أولًا، كما أن الاختلاط في آيات الأصول ضرورة لأن يصلح المجتمع والأفراد إلا به.

2- حقوق الأقليات في الفكر الجمهوري

في ما يتعلق بحقوق الأقليات في المشاركة والمواطنة المتساوية، أفاد الحزب الجمهوري من نشأته السودانية الملتصقة بالواقع السوداني والمتفاعلة مع تنوعه، فكانت مشكلة جنوب السودان التي تعبّر - كما سبق القول - عن صراع المواطنة على مستوى الأقليات الثقافية والدينية والإثنية، هي إحدى قضيتين أخرج من أجلهما الحزب الجمهوري منشوراته التي واجهت الإنكليز في عام 1946، والتي في إثرها سُجن مفكر الحزب وزعيمه محمود طه سجنه الأول (القضية الثانية: الوصاية الاجتماعية على السودانيين). ثم كانت مشكلة الجنوب أيضًا إحدى القضايا التي من أجلها أخرج الجمهوريون منشورهم الشهير «هذا أو الطوفان» في عام 1984، وطالبوا فيه بإلغاء قوانين الشريعة التي فرضها نظام النميري في أيلول/ سبتمبر 1983، درءًا للفتنة الدينية بين أبناء الوطن، وصونًا لوحدة ترابه، وهو المنشور الذي تصاعدت تداعياته إلى محاكمة طه وإعدامه في كانون الثاني/ يناير 1985. كذلك كان الحزب الجمهوري هو أول حزب

---

(72) الإخوان الجمهوريون، المنشور الأول بمناسبة عام المرأة العالمي عام 1975 (أم درمان: الحزب الجمهوري، 1975)، على الرابط: <http://www.alfikra.org/book_view_a.php?book_id=36>.

(73) الإخوان الجمهوريون، المرأة في أصول القرآن.

سوداني يدعو إلى النظام الفدرالي لحكم السودان، وذلك حتى قبل أن يدعو إليها الجنوبيون أنفسهم.

يقوم موقف الجمهوريين الفكري من قضية جنوب السودان على مقولة شهيرة لمحمود طه قال فيها: إن «حل مشكلة الجنوب في حل مشكلة الشمال»، يريد بذلك أن «مشكلة الجنوب إنما هي بنت افتقار القوى السياسية السودانية إلى المذهبية الفكرية الرشيدة»(74). ويقصد الجمهوريون بهذه المذهبية الرشيدة الانتقال من آيات الفروع - المرحلية - المدنية، إلى آيات الأصول - سنة الرسول في خاصة نفسه - المكية، التي بها يتم الانتقال بالإسلام «من مستوى العقيدة إلى مستوى الإيقان، وفي هذا المستوى الناس لا يتفاضلون بالعقيدة، وإنما يتفاضلون بالعقل والخلق (...)، [كما] لا يقع تمييز ضدّ مواطن بسبب دينه»(75).

تبعًا لذلك يرفض الجمهوريون الدساتير الإسلامية التي تقوم على الشريعة، لأنها تؤدي إلى قيام الدولة الدينية. ويقولون إنهم لا يسمون دستورهم إسلاميًا، على الرغم من أن مصدره القرآن، لأنه «لا يسعى لإقامة حكومة دينية، وإنما يسعى لإقامة حكومة إنسانية يستظل بظلها جميع البشر بصرف النظر عن ألوانهم وألسنتهم ومعتقداتهم، على قدم المساواة في الحقوق والواجبات»(76). فالرسالة الأولى المرحلية من رسالتي الإسلام - بحسب الجمهوريين السودانيين - تقوم «على التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الرجال والنساء، في نظامها الاجتماعي الداخلي، وعلى الحرب الجهادية في علاقاتها الخارجية. أما الرسالة الثانية [التي يدعون إلى الانتقال إليها] فتقوم - في نظامها الاجتماعي الداخلي - على المساواة العامة بين أفراد البشر بغض النظر عن أديانهم أو نوعهم الجنسي أو ألوانهم أو ثقافتهم أو لغاتهم»(77).

---

(74) «لمحات من سيرة الأستاذ محمود محمد طه».

(75) أسس حماية الحقوق الأساسية (أم درمان: الحزب الجمهوري، 1969)، نسخة إلكترونية من دون ترقيم، على الرابط: <http://www.alfikra.org/book_view_a.php?book_id=17>.

(76) المصدر نفسه.

(77) مختار، ص 63.

سادسًا: الهوية في مقابل النهضة

يتضح مما سبق أن الساحة الفكرية الإسلامية في السودان احتضنت أحزابًا وأفكارًا ورؤى دينية تصارعت فيها، وتمثل التوجهين الرئيسين في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، في معالجتهما مسألة المواطنة التي هي أيضًا إشكالية ثقافية عامة تتجاوز الفكر الإسلامي في السودان، إلى أزمة تشمل الثقافة السياسية الإسلامية على وجه العموم. إذ تطورت في السودان، على مدى عقود عدة، خصوصًا على مستوى الدولة، وبدرجة أقل على مستوى المجتمع، وعلى وجه الخصوص في فترة حكم الحركة الإسلامية - أحزاب وجماعات تعبر عن تيار «المحافظة على الهوية الإسلامية أولًا» الذي يشكل ظاهرة عامة على مستوى العالم الإسلامي، وتعتبر هذه الأحزاب أن أي تعديل أو تبديل أو تطوير لجوانب الفقه وأصوله أو الشريعة هو الخطوة الأولى في اندثار الإسلام والهوية الإسلامية. في الجانب الآخر نشأت، جماعة تعبر عن تيار النهوض والتقدم في الفكر الإسلامي، وتمكنت من إيصال رؤيتها إلى قطاع من السودانيين، فهي كانت ترى أن إدراك أسباب القوة وتحصين الذات لا يكونان بالانغلاق على النفس، بل بفتح أبواب العلم والمعرفة والبحث والحرية، المفضية إلى النهوض والتقدم، ففيها وحدها تكمن أسباب القوة[78]، وعبرها وحدها يمكن المحافظة على الهوية الإسلامية من الاندثار. بين هذين التيارين تقبع السلفية التجديدية المتنازعة بين الواقع الذي يفرض التطور والتجديد، والطاقات التعبوية الكامنة في السلفية النصوصية الظاهرية البسيطة التي يتطلبها النشاط السياسي والمنافسات السياسية التي تخوض غمارها تيارات هذه الأخيرة.

ينطبق على التيارين المذكورين القول المأثور إن الناس حين يتحققون من أن الأمور تسير في اتجاه خاطئ، فإنهم يسألون أحد سؤالين: السؤال الأول هو ما الخطأ الذي ارتكبناه؟ والسؤال الثاني من فعل بنا هذا؟ ومن الواضح أن إجابة تيارات المحافظة عن الهوية تركز على السؤال الثاني. إذ تنطلق من موقف يرى أن عدم تطبيق الشريعة هو الذي أدى إلى تخلف البلاد الإسلامية.. وأن الاستعمار [وأذنابه المحليين] هم الذين فرضوا على المسلمين عدم تطبيقها لتغريبهم عن

(78) أبو زيد، ص 60.

معتقداتهم، وأن تطبيقها لازم حتى يتحقق للمسلمين استقلالهم، ويعودوا إلى مجدهم السابق[79].

بقيت تيارات المحافظة على الهوية، التي تعبّر عن هذا التوجه، المسيطرة على الساحة الفكرية والسياسية لعقود طويلة، وبقيت هي الحاكمة أو وصلت إلى سدة الحكم في عدد من البلدان الإسلامية في العقود الأخيرة. فطبقت باكستان، على عهد الرئيس ضياء الحق (1977-1988)، ونظام النميري في السودان في عام 1983، ثم الحركة الإسلامية السودانية بدءًا بعام 1989، أشكالًا من الشريعة متوافقة مع الفكر السلفي، ووصلت حركة طالبان إلى الحكم في أفغانستان في عام 1996، وسيطرت حركة المحاكم الإسلامية في عام 2004، ثم حركة الشباب التابعة للسلفية الجهادية بدءًا بعام 2007 على أجزاء من الصومال، وطبقت صيغة متشددة من الشريعة. غير أن هذه التجارب السلفية لم تقدم شيئًا يساهم في حل إشكالات المجتمعات الإسلامية المتمثلة في التخلف والفقر والاستبداد والتشظي المؤسساتي والتبعية، ولم تتمكن هذه التجارب مجتمعة أو منفردة من إعادة مجد الإسلام، بل ترتب عنها دمار هائل وتخريب كبير للمجتمعات التي طُبقت فيها.

برهنت هذه التجارب صحةَ ما ذهب إليه باحثون ومفكرون كثيرون من أن الفكر الإسلامي السلفي يعاني عللًا أساسية - كما ورد أعلاه - يأتي في مقدّمها انقطاعه - بسبب اعتماده على النقل- عن العلوم والمعارف الحديثة مادية ومعنوية، وترك ذلك أثرًا في تدين المسلمين وفهمهم لدينهم. ثم ترتب عن هذا الانقطاع عن العلوم والمعارف مفارقة للواقع المعاصر وانقطاع عنه، لأن هذا الواقع تحكمه هذه العلوم والمعارف، بعدما صار العالم صدى للاكتشافات العلمية وللاختراعات والتقنيات الحديثة التي تنبثق عنها. وذلك إضافةً إلى علة ثالثة هي أن الفقه، بلجوئه إلى الشروح وشروح الشروح، واتصافه بالفروعية، و«النزعة التجزيئية الذرية»[80]، ابتعد وانقطع أيضًا عن غاياته الكلية في أصوله المرجعية من القرآن والسنة النبوية.

(79) محمد سعيد العشماوي، الشريعة الإسلامية والقانون المصري (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 1996)، ص 9.

(80) زكي الميلاد، الإسلام والتجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 74.

تتبدى هذه الانقطاعات وتأتلف في «تجميد» الفكر السلفي لدعوة الإسلام ذاته إلى تجديد الدين، حينما فسر هذا التجديد على أنه يحيل على الماضي وعلى العودة إليه وإحياء ما اندرس من معالمه، الدينية الاعتقادية أو العبادية، بعدما أُهملت أو نسيت. فأصبح التجديد - وفق هذا الفهم - هو العناية بهذا الماضي، والتزامه بالصورة القديمة الأولى التي كان عليها[81]. غير أن فهم التجديد وتفسيره على أنه مجرد إحياء للماضي، شكل مفارقة كاملة للعلوم والمعارف الإنسانية، كما سبق القول، التي أصبحت كلها تقوم على مبادئ التطور والحركة، باعتبارها نواميسَ طبيعية مطردة، تجري على الأفلاك والمجتمعات، وتعم سائر فروع المعرفة الإنسانية ومظاهر الحياة البشرية المختلفة. وأدى تجاهل هذه الحقيقة إلى الثغرة الواسعة في «المقايسة بين نسبة أوضاع المسلمين إلى سائر العالم، ونسبة حاضرهم إلى ماضيهم، ونسبة واقعهم إلى مثلهم الدينية»[82]. فالإسلام في الحديث النبوي الشريف الذي رواه أبو داود في سننه «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»، يقر بالحاجة إلى تجديد الدين بعد كل فترة، وذلك إقرار أيضًا بأنه سيستجد من أحوال الحياة وشؤونها ما يقتضي هذا التجديد. فالتجديد هو، إذًا، المبدأ الذي يستجيب به الإسلام للتحديات التي يطرحها كل عصر على المجتمعات الإسلامية، وهو، أيضًا، آلية تكييف الدين مع الواقع الجديد، وقاعدته للحركة مع التاريخ. فالإسلام وفقًا لهذا الحديث هو دين تجديدي تطوري. أولًا، لأن أحكامه وشرائعه جاءت لتجديد الحياة وتطويرها باتجاه إرادة الخلق في «تعمير الأرض بالقسط»، وهذا على وجه التحديد ما فعلته الأحكام والشرائع الإسلامية بالمجتمع الذي نزلت عليه: أنها قادته إلى أطوار جديدة، وحققت بذلك أغراضها وما هو مطلوب منها. وثانيًا، لأنه بدعوته إلى التجديد المرحلي يفسح لذلك المجتمع ولغيره من المجتمعات الإسلامية السير مع سنة كونية، وتحقيق حاجتها إلى أحكام وشرائع جديدة تلائم مرحلة التطور التي تحققت، وتقود هذه المجتمعات - في تطور جديد ومتواصل - إلى مرحلة أرقى وأرفع في مراقي تعمير الأرض بالقسط.

اتخذ هذا الترقي على المستوى الإنساني المعاصر مسارًا يتجه باطراد

---

(81) الميلاد، الإسلام والتجديد، ص 170.

(82) الترابي، تجديد الفكر، ص 56.

إلى درجات أرفع من التطوير الاقتصادي والرفاه المادي والعدالة الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية السياسية[83]، التي تجد أفضل أساس لها في المواثيق والعهود الدولية للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما فيها الحقوق المتساوية للمرأة، وحقوق المواطنة في المساواة والمشاركة وتشكيل الهوية الوطنية، لجميع مكوِّنات المجتمع المعني.

مقتضيات التجديد

في هذا السياق جاءت إجابات كبار المفكرين والمصلحين المسلمين من المجددين رواد تيار النهوض والتقدم (وبعض رواد التيار السلفي التجديدي)، في الفكر الإسلامي والحديث، الذين اختاروا أن يجيبوا عن سؤال النهضة ليس من زاوية (من فعل بنا هذا)، وإنما: ما الخطأ الذي ارتكبناه؟ وهو سؤال يقود إلى سؤال آخر: كيف نصحح الوضع؟

كانت إجابة الإمام محمد عبده: أننا - كي نصحح الوضع - يجب أن نعتمد النظر العقلي لتحصيل الإيمان؛ وأن نقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض؛ وأن نعتبر بسنن الله في الخلق؛ وأن ننفتح على علوم الآخرين حتى لو كانت علومًا غير دينية؛ وأن نفهم عن الله ورسوله بلا وساطة أو سلطة دينية؛ وألا نلجأ إلى تكفير من نختلف معه...[84]. وأجاب الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال أن الأسباب التي أوصلتِ الفكر الديني التشريعي في الإسلام إلى حال الجمود التي وصل إليها هي: 1- تعثُّر الحرية العقلية التي ظهرت في صدر الدولة العباسية وإخفاقها؛ 2- ظهور التصوف متأثّرًا بطابع نظري يهمل الجوانب الاجتماعية في الإسلام؛ 3- تخريب بغداد مركز الحياة الإسلامية في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي. وهو يرى أن حكم القرآن على الوجود أنه «خلق يزداد ويترقى بالتدريج»، ويقتضي ذلك «الاجتهاد المطلق الذي يُعطي كامل الحق في التشريع»[85]. ويذهب محمد البهي

(83) لورانس إ. هاريزون وصمويل بـ. هنتنجتون، محرران، الثقافات وقيم التقدم، ترجمة شوقي جلال، ط 2، المشروع القومي للترجمة، 536/2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 22.

(84) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة عاطف العراقي (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2008)، فصل أصول الإسلام، ص 113-128.

(85) الميلاد، الإسلام والتجديد، ص 40-42.

المدير الأسبق لجامعة الأزهر والوزير في عهد عبد الناصر إلى أن هناك حاجة إلى إصلاح ديني يعرّفه على أنه «محاولة السير بالمبادئ الإسلامية من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين، إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره عندما يصبح في غده»[86].

يقول الطيب زين العابدين: إن الذي يقرأ مؤلفات حسن الترابي «يجد [أنه] يؤمن بمبادئ حقوق الإنسان المتعارف عليها عالميًا، ويبحث لها عن نصوص دينية من القرآن الكريم والسنة النبوية، ليقنع الجماهير المسلمة أن هذه الحقوق لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، بل سبق بها الإسلام التجربة الغربية»[87]. هذا عن فكر حسن الترابي، أما عن موقفه هو نفسه فيقول: «عادة ما يستشهد المسلمون بدولة النبوة ودولة الخلافة الراشدة على أنها الأنموذج الأعلى في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه، ولا يعني ذلك أنها كانت خارج إطارها الزماني والمكاني، الأمر الذي يقيم الحجة على أن الإسلام لا يعني استنساخ تلك الفترة الذهبية في كل زمان ومكان. والحقيقة أن استنساخ فترة تاريخية ماضية قبل مئات السنين يستحيل عقلًا وواقعًا مهما رغب الناس في ذلك»[88].

سبق القول إن المبدأ الأساس لفكر الجمهوريين في السودان هو: أن من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح، بكل تفصيلاتها، للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع، عن مستوى مجتمع القرن العشرين، أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليفصل فيه تفصيلًا، وإنما هو يتحدث عن نفسه... فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادرًا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين فيتولى توجيهه في مضمار التشريع، وفي مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفدت، وتوقفت عند حد تنظيم مجتمع القرن السابع، والمجتمعات التي تلته مما هي مثله، فيكون

(86) الميلاد، الإسلام والتجديد، ص 124.

(87) زين العابدين، «تجربة الحركة الإسلامية،» ص 8.

(88) الطيب زين العابدين، «المواطنة والدين،» ورقة قُدمت إلى ورشة عمل «المواطنة في ظل التعدد العرقي والثقافي – السودان. نحو عقد اجتماعي في السودان،» المنتدى المدني القومي، الخرطوم، قاعة النيل، اتحاد المصارف السوداني، 4-5 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنـه، وأن تلتمس حل مشكلاتها في فلسفات أخريات، وهذا ما لا يقول به مسلم... ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريع[89].

سابعًا: الفكر العربي والإصلاح الديني

عزز الفكر العربي المعاصر مطالب الإصلاح الديني، وذلك بدءًا بمساعي الموسوعيين الشوام لتوطين المعارف الإنسانية الجديدة المتعلقة بمفاهيم التسامح والحرية والمساواة والعلم التي تلتقي في تصوراتها العامة مع مقدمات الإصلاح الديني، مرورًا بمساهمات عبد الله العروي وهشام جعيط اللذين دعيا إلى الاستفادة من مكاسب التاريخ المعاصر ودروسه في تعزيز أفق الإصلاح الديني، وحتى جهد نقد العقل الإسلامي الذي قام به أركون والجابري، الذي ساهم بقدرٍ كبيرٍ في تفكيك المنظومة السلفية والتقى بذلك جهد الإصلاح الديني[90]، وجهدًا آخر لعدد من المفكرين العرب.

نتيجة هذا الجهد والمساهمات بات السؤال غير مرتبط بضرورة التجديد والإصلاح أم لا، فذلك سؤال قد حُسم بضرورته، وبصورة ملحة وعاجلة من أجل مخاطبة قضايا مركزية في حياة المجتمعات الإسلامية ومعالجتها، وللخروج من الأزمة العميقة التي تعيشها هذه المجتمعات منذ قرون عدة، والتي تعود في المقام الأول إلى إخفاق أطرها الفكرية والمعرفية والثقافية التقليدية في مجابهة واقع الفقر والتخلف والاستبداد والتبعية، وفي توليد معارف تواجه بها تحديات التنمية والمشاركة والمساواة والهوية بالصورة المطلوبة. كذلك حسمت هذه المساهمات والآراء المقصود بالتجديد والإصلاح، على أنه الجانب التشريعي القانوني المتحرك من الإسلام، لا الجانب العقيدي الثابت نسبيًا. وصل الفكر الإسلامي بصورة عامة إلى المرحلة التي أصبح عليه فيها إنجاز أعمال تنتقل به من مرحلة البحث عن الحاجة للتجديد، وتأكيد ضرورته، إلى أعمال تؤسس فعلَ التجديد في ذاته، وتفصِّل أسسه ومناهجه.

---

(89) طه، الرسالة الثانية، الغلاف الخلفي: «هذا الكتاب».

(90) كمال عبد اللطيف، «فكر النهضة والثورات العربية،» ورقة قُدمت إلى: جبرون [وآخ.]، الإسلاميون ونظام الحكم.

1- أسس التجديد

أ- العلم

وضح من أطروحات تيار التجديد وآراء كبار مفكري معسكر النهوض والتقدم التي مررنا عليها في الفقرات والاقتباسات الماضية، أن مسألة التجديد والإصلاح أمر تقتضيه ضرورات العلم، ولذا فإن أول أسسه هي موافقة قواعده للمبادئ العلمية القائمة على مفهوم التطور في الكون، ذلك أن جميع جوانب العلوم والمعارف أصبحت تقوم اليوم على مبدأ الحركة والتطور والتغيير، التي هي نواميس كونية تخضع لها الكائنات كلها ماديها ومعنويها. وفي هذا يقول أمين الخولي: «إن التجديد الذي يقرر العلماء اطراده في حياة الدين، ووقوعه في كل نقلة من انتقالات الحياة التي تمثلوها بالقرون، ومئة السنة، إنما هو التطور مآلًا، وهو بهذا مصداق للناموس الذي تخضع له الكائنات جميعًا، ماديها ومعنويها»(91). وجاءت الإشارة إلى العقل والعلم، بصورة مباشرة. في أربعة من الأصول الثمانية التي أثبتها الإمام محمد عبده للإسلام: النظر العقلي لتحصيل الإيمان؛ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض؛ الاعتبار بسنن الله في الخلق؛ وأن ننفتح على علوم الآخرين حتى لو كانت علومًا غير دينية، ويشارك هذا الموقف، إلى حد ما، بعض من مفكري السلفية التجديدية من أمثال حسن الترابي، الذي يقول إن: «الفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة... أما عقل الجيل من المسلمين الذي يضطلع بالتفكير في الإسلام فهو يتكيف بنوع وكمية المعارف العقلية... والتجارب التي يحصلها في كل زمان... إذا ضاقت هذه المعارف ضاق... وإذا اتسعت اتسع»(92).

الحقيقة أن هذا المنهج العلمي وجد أول تطبيقاته في تاريخ الرسالات ذاتها، حيث تواترت البعثات السماوية بشرائع متناسخة ومتجددة عبر الزمان والمكان، تستجيب كل واحدة منها لحاجة مجتمعها في الزمان والمكان المحددين، ويتنوع خطاب كل رسالة «بحسب ما هو أوقع على المخاطبين المعنيين وألزم لهم (...)

---

(91) عبد اللطيف، ص 168.

(92) الترابي، تجديد الفكر، ص 4.

وبحسب البيئة الثقافية والتراث الخاص بالأمة المخاطبة وأحوال الرسالة». ففي مجال الشرائع «تثبت مشروعية الصلاة، أو الصيام أو الزكاة أو الحج في الرسالات المتواترة، ولكن تتبدل صورها... وفي مجال العلاقات المشروعة يثبت الزواج، والمعارضات والمعاملات بين المؤمنين ومع غيرهم، ولكن قد تتغير أحكام الأسرة وشروط المعاملات ومواقف المسالمة والمحاربة مع الآخرين، وقد تثبت في مجال السلوك عامة مكارم الأخلاق. بينما تتبدل بعض الآداب ونظم المشارب والمآكل والملابس»[93]. وهكذا إلى آخر قضايا وأحكام الشرائع والقوانين. «حيث كان لكل رسالة طابعها الملائم لزمانها، ولكل رسول شخصيته الحيوية التي تناسب رسالته، وتوائم أهل زمانه»[94].

لا يقتصر هذا المنهج على أن يكون بين الرسالات فحسب، بل يجد تطبيقاته حتى في الرسالة الواحدة، حيث جاء تنزل القرآن مراعيًا التجربة والواقع، لذلك لم ينزل جملة واحدة «وإنما نزل وفق الحاجات المتجددة، ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات، والنمو المطرد في المجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعية»[95]، تبعًا لأوضاع معينة وحوادث ملموسة في حيزها الزماني والمكاني.

غير أن التناسخ والتجديد لا يقعان في الرسالات لخطأ في مكوِّنات الحكم أو الشرع السابقين - فهو من واقع مصدره الإلهي منزه عن ذلك - بل لأن الناسخ أو اللاحق هو ألحق للزمان والمكان المخصوصين... لأنه استجابة لمنهج التجديد والتطور للحاجة الزمانية والمكانية المحددة للمجتمع المعني، مطبقًا بصورة عملية ما بين الرسالات أو في أثنائها. وهذا هو السبب في أن الأحكام والنظم الاجتماعية والاقتصادية التي شرّعها القرآن جاءت مطابقة للواقع الاجتماعي، والأساس المادي القائم في جزيرة العرب آنذاك، وأجابت عن حاجات مادية وروحية واجتماعية للجماعات المتعددة التي كانت تعيش ذلك الواقع[96].

---

(93) الترابي، تجديد الفكر، ص 66.

(94) نقله عن أمين الخولي: الميلاد، الإسلام والتجديد، ص 36.

(95) سيد قطب، معالم في الطريق، ط 6 (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 19.

(96) حيدر إبراهيم علي، «الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين،» كتابات سودانية، العدد 1 (كانون الأول/ ديسمبر 1991)، ص 72.

ب- العدل

العلم في ذاته باب مؤدٍ إلى العدل. إضافةً إلى أن الاستجابة للحاجات المادية والاجتماعية والإجراءات المطابقة لمطلوبات الواقع السائد، تعني شيئًا آخر أكثر من مجرد الحركة مع الزمان والمكان، تعني أيضًا الموافقة لأسس وقواعد العدالة. يظهر ذلك في النتائج المبهرة والإنجازات العظيمة والانتقالات غير المسبوقة التي حققها ذلك المجتمع الأول في غضون عقود قليلة، بقوة دفع هذه الشرائع، وبالطاقات الهائلة التي تفجرت من هذه المجتمعات، نتيجة استجابة الأحكام والشرائع لمتطلبات طبقات المجتمع وفئاته وشرائحه المختلفة وتطلعاتها. إضافة إلى أن تحقيق العدل وموافقة قيم العدالة المعاصرة هي أهم دوافع الدعوة إلى التجديد والإصلاح الديني في الإسلام. ذلك أن الأطر السلفية التقليدية التي تقوم حقوق المواطنة فيها على العقيدة، لم تعد اليوم تحقق مطلوبات العدالة والمساواة التي تتطلع إليها النساء وغير المسلمين، بل بعض المذاهب داخل الإسلام نفسه. وترتب عن ذلك أن وقع معظم طاقات هذه المجموعات - وبالتالي المجتمع ككل - في صراعات لتأمين هذه الحقوق والمطالب، أو للدفاع عنها في وجه المخاطر التي تهددها، كما شهدنا في حالة السودان، وأخيرًا في دول الانتفاضات العربية، وذلك بعد صعود الحركات الإسلامية والتيارات السلفية إلى السلطة فيها.

2- مناهج التجديد والإصلاح

أ- المنهج التوحيدي المشتمل المعتدل للترابي

إذا عدنا إلى النماذج السودانية التي وضح أنها ممثلة للاتجاهين الرئيسين في الفكر الإسلامي بصورة عامة، فسنجد أن الفكر السلفي التجديدي، ممثلًا بالحركة الإسلامية السودانية، ابتدر حركة دؤوبة للتجديد الذي عرَّفه الترابي بأنه يشمل: الإحياء والتطوير وإتمام المقاصد ونسخ الفقه. أما التطوير فيقول عنه إنه: «تكييف أحوال التدين التاريخية لطور جديد من أحوال الحياة». وأن ذلك لا يكون «عن خروج من أطر الدين الحق، بل عن تصريف المعاني والأحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها، الأمر الذي يتيح إنساء أو إعمالًا

لمعانٍ علقت بعلل ظرفية دائرة ورتبت لتدور معها وتحول بحولانها»[97]. وفقًا لهذا التعريف فإنه يرتب مكوِّنات الشريعة السلفية على أنها: كليات ثابتة هي تراث الرسالات الدينية الباقي؛ أحكام قطعية ثبتها الله في وجه صروف الزمان؛ مبادئ عامة ومجملات مرنة وظنيات واسعة يمكن أن تتنزل على الواقع من وجوه شتى؛ شعائر فرعيات جُعلت سمات تمييز، تخلد صورة الأمة؛ أشكال ورسوم وتعبيرات صيغت في الواقع الظرفي لعهد التنزيل؛ عفو متروك لحرية الاختيار والاجتهاد.

يعود الترابي ليفاضل بين هذه المكوِّنات بحسب هيكل حجية الأحكام وعلاقاتها وفقًا للترتيب الآتي: القرآن حاكم على السنة؛ السنة ملزمة وحاكمة على المسلمين؛ السنة اللاحقة للصحابة والتابعين مبينة (وإن لم تكن حاكمة)؛ إجماع المسلمين من بعد بيان ملزم لمقتضى الدين ولكنه لا يرقى إلى درجة الحاكمية أو الخلود. ويترتب عن هذه المفاضلة إضعاف المبدأ الثالث من أصول الفقه القائم على الإجماع، وإضعاف أقوال الفقهاء، ليفسح مجالًا للحركة، ويملأ الفجوة التي خلت بأصول جديدة: الثابت في أصول الشرع؛ ذي القيمة الباقية في علم أصول الفقه؛ نظام الأحكام التاريخي (مادة الاجتهادات الأصولية المتطورة)؛ ثم مدد الثقافة العصرية؛ وعطاء التجربة الاجتماعية؛ وطبيعة الحاجات الحاضرة لفقه الدين وتمكينه[98].

يتضح مما سبق أن الحركة في هذا المنهج الذي سمّاه صاحبه «المنهج التوحيدي اشتمالًا واعتدالًا»[99]، ليست هي الحركة العلمية التقدمية التي تسير إلى الأمام مع عنصري الزمن والتطور أو تقودهما، كما دعا إليها رواد الفكر النهضوي الإسلامي، وإنما هي حركة داخل الماضي. ورأينا من قبل أن الترابي أسس مقولاته عن المرأة في كتاب **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**، على استشهادات غزيرة من الأحاديث النبوية والممارسات العملية على عهد الرسول، من التي لا يعطيها الفقهاء المعاني التي أعطاها لها الترابي،

---

(97) حسن الترابي، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي** (تونس: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990)، ص 54.

(98) المصدر نفسه، ص 242.

(99) المصدر نفسه، ص 243.

أو يغلبون عليها غيرها من أقوال الرسول وأفعاله. وبافتقاده الأساس العلمي افتقد المنهج أيضًا أسس العدالة، لأنه يأخذ، في الواقع، كثيرًا من المكوِّنات والشرائع السلفية، ويبقي عليها، كما أوضحنا. هذا إضافة إلى أن الغموض والتعقيد اللذين شابا المنهج جعلا معالمه مخفية وغير واضحة، فألغى هذا في آخر الأمر حتى الأثر القليل الذي كان من الممكن أن يتركه، لأن الأصل في المناهج التبسيط والوضوح كي تكون سهلة الفهم وميسرة الإدراك والاستخدام... لذلك انتهى الأمر بالمشروع التجديدي للترابي بما قاله عنه زكي الميلاد من أنه على الرغم من إدراك الترابي المبكر لفكرة التجديد وحماسته لها «مع ذلك لم ينجز عملًا فكريًا... يتحقق فيه فعل التجديد... ينتقل به من مرحلة البحث عن الحاجة إلى [مرحلة] الحديث عن التفصيلات والفرعيات والمبينات»[100].

ب- مناهج ما بعد السلفية: منهج الإخوان الجمهوريين

ذكرنا من قبل أن المقولة الأساس للفكر الجمهوري هي انتفاء صلاحية الشريعة كما جاءت في القرن السابع لأحوال القرن العشرين. وهم بذلك يغادرون، جملة واحدة، حظيرة الفكر السلفي الذي تدعو مدارسه المختلفة إلى تطبيق صور من الشريعة. ويفسر الجمهوريون هذه المقولة - بصورة توافق مبدأ العدل - على أنها الانتقال من بناء يقوم على التميز بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الرجال والنساء، في نظامه الاجتماعي الداخلي، وعلى الحرب الجهادية في علاقاته الخارجية، إلى بناءات معاصرة للمواطنة وحقوق الإنسان تقوم على المساواة العامة بين أفراد البشر بغض النظر عن أديانهم أو نوعهم الجنسي أو ألوانهم أو ثقافتهم أو لغاتهم. ويستند المذهب الجمهوري في هذه المقولة في التجديد الديني إلى تقسيم القرآن الكريم إلى آيات مكية وآيات مدنية، بحسب مكان نزولها، ويقولون إن أصول الإسلام هي التي نزلت في مكة وتضمنتها الآيات المكية، وأنها التي طبقها الرسول في ذات نفسه، «واستمر نزول هذه الآيات ثلاث عشرة سنة... فلم يستجب لها الجاهليون... فظهر عمليًا أنها أكبر من مستواهم... فنزل إلى مستواهم، بعد الهجرة إلى المدينة، وبعد افتتاح العهد المدني... فنزلت

---

(100) الميلاد، الإسلام والتجديد، ص 208.

آيات الفروع... واعتبرت صاحبة الوقت، لمناسبتها لمستوى الناس... ونسخت آيات الفروع، آيات الأصول»[101].

غير أن هذا النسخ - يقول الجمهوريون - لا بدّ من أن يكون موقتًا. لأن الشريعة الإسلامية السلفية، إذ قامت على آيات الفروع، فقد قامت على عهد الوصاية: وصاية الرسول على الرجال ووصاية الرجال على النساء، «وهو عهد لا بدّ أن يكون مرحليًا، فإنه، إن لم يكن كذلك، تكن آيات الأصول، وهي قمة ديننا منسوخة، وإلى الأبد بآيات الفروع، وهي دونها بما لا يقاس... ومعنى هذا أن يقدم المفضول على الفاضل، وهذا ما لا يكون لأنه يتنافى مع الحكمة... فلم يبق إلا أن نسخ الفاضل بالمفضول هو نسخ موقت... والحكمة وراءه إنما هي نقل المجتمع المتخلف، في المراقي، ليستعد ليستأهل آيات الأصول». لذلك فإن الشريعة السلفية مرحلية... لأنها تناقض الواقع، ولا تستقيم مع قامة الحياة المعاصرة... ولا تستطيع استيعاب هذه الحياة، ولا توجيه طاقتها الكبيرة، فـ «لا بد لها [إذًا] من أن تتفتق، وتتطور، وترتفع من فروع القرآن إلى أصوله... هذا ما تعطيه بدائه العقول، بله حكمة الدين... فإنه، إلا يكن هذا الأمر الذي نزعمه صحيحًا، يكن الدين قد استنفد أغراضه، وأصبح عاجزًا عن التصدي لتحديات الحياة المعاصرة»[102].

كما سبق القول، يستوفي منهج الجمهوريين في التجديد أسس العدل، لكنه يتعثر، على الرغم من تحقيقه مجمل الشرط العلمي، في تفصيلات هذا الشرط. فالقول إن «أصول الإسلام نزلت بمكة واستمر نزولها ثلاث عشرة سنة، فلم يستجب لها الجاهليون... فظهر عمليًا أنها أكبر من مستواهم»، هذا القول يفصل الأحكام والشرائع عن الواقع الاجتماعي لمن أنزلت عليهم، ويتعارض مع مبدأ التطور الذي سبقت الإشارة إليه: من أن تنزّل القرآن جاء مراعيًا التجربة والواقع، لذلك لم ينزل جملة واحدة، وإنما نزل وفق الحاجات المتجددة، والنمو المطرد في المجتمع والحياة، وتبعًا لأوضاع معينة وحوادث ملموسة في حيزها الزماني والمكاني.

---

(101) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصية (أم درمان: إصدارات الحزب الجمهوري، 1971)، ص 38.

(102) المصدر نفسه، ص 38-39.

كذلك فإن تقسيم التاريخ البشري أو الإسلامي مرحلتين تسود في إحداهما النصوص المدنية الفرعية المرحلية، بينما تسود في الثانية نصوص الأصول المكية، لا تسنده التجربة التاريخية، لأن التاريخ هو سلسلة من المراحل المتعاقبة، ويتطلب ذلك أن يكون منهج التجديد، مستوعبًا هذه الخاصية، مستجيبًا لمقتضياتها، ومرنًا في الحركة مع مراحلها. لذلك فإنه، على الرغم من حركة المنهج الجمهوري مع التاريخ من ناحية المبدأ، إلا أنها حركة ناقصة، ترتبت عنها إشكالات كبيرة. من بينها أن المنهج يستثني ويستبقي أحكام العقوبات الشرعية (الحدود)، ولا يتعامل معها كما يتعامل مع الأحكام الشرعية الأخرى، وذلك على الرغم من أنها أحكام مدنية وليست مكية، وعلى الرغم من كونها – في شدتها– من أكثر الأحكام تعبيرًا عن أحوال القرن السابع التي يقول المنهج إن شريعتها لا تصلح لإنسانية القرن العشرين. وتؤثر الحدود تأثيرًا كبيرًا في حقوق المواطنة ليس بسبب شدتها فحسب التي أدخلتها في جملة العقوبات «القاسية والمهينة للكرامة الإنسانية» التي حظرتها المواثيق الدولية، وإنما أيضًا لأن إجراءات المحاكم في قضايا الحدود تفرق – بحسب الفقه السلفي – بين المواطنين على أساس الدين، ولا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم فيها.

ثامنًا: مداخل سياسية لـ «ما بعد السلفية»

طرح عدد من المفكرين الذين ينتمون إلى التيار الإسلامي العام، وإن لم يكونوا أعضاء في الحركات الإسلامية الناشطة سياسيًا، أطروحات تدعو إلى استيعاب الآخر وضمان الحقوق المتساوية لجميع المواطنين، وذلك من منطلقات «تستلهم التراث الإسلامي وتستند إلى فهم جديد للنصوص والتاريخ والواقع»[103]. ويعرض عبد الوهاب الأفندي هذه الأطروحات معتبرًا أن من أبرز هذه المحاولات كتابات محمد فتحي عثمان (مصر) الذي نشر في مطلع الستينيات كتابه **الفكر الإسلامي والتجديد** ودعا فيه إلى اعتماد خطاب إسلامي يستند إلى حقوق الإنسان. واستجاب لدعوته عدد من الكتّاب والمفكرين، كان من أبرزهم الكاتب (المصري أيضًا) فهمي هويدي في كتابه **مواطنون لا ذميون**

(103) الأفندي، «الإسلاميون».

الذي دعا فيه إلى التخلي عن المنهج القديم في التعامل مع الأقليات غير المسلمة والتعامل معها على أساس المساواة. ويستطرد الأفندي: جاءت بعد ذلك إضافات مهمة، أبرزها مساهمة محمد سليم العوا الذي برر هذا التحول بالانتقال من شرعية الفتح إلى شرعية التحرير. وبحسب العوا فإن وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية التقليدية انطلق من كونهم كانوا خاضعين للفتح الإسلامي. ولكن غير المسلمين أصبحوا شركاء كاملي العضوية في الدولة الحديثة من منطلق مشاركتهم المتساوية في النضال من أجل التحرير. وكانت هناك أيضًا مساهمة طارق البشري الذي نبه إلى أن قيام الدولة التي تقوم على الأساس الجغرافي يتطلب التحول من اعتبار الدين أساس المواطنة كما كان الأمر في الدولة الإسلامية التقليدية، إلى اعتبار الانتماء الجغرافي هو المعيار.

يمكن إضافة مساهمة الصادق المهدي إلى هؤلاء. فهو قدم مساهمة كبيرة على طريق الإصلاح الديني بمعايير السعي إلى مصالحة الإسلام مع العلم والعدل التي تعتمدها هذه الدراسة، واعتمد في أكثر اجتهاداته نهج المقاصد. ومن ثم عبَّر جهده الفكري الغزير عن فكر إسلاميٍّ تقدميٍّ يستوعب الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة بما في ذلك موافقته على اتفاقية إزالة جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وعلى التعددية الثقافية والدينية.

لكن على العكس مما يذهب إليه الأفندي، لا يبدو على الأطروحات التي ذكرها أنها طورت إطارًا فكريًا أو أخلاقيًا مقنعًا يشير إلى أن هذه المبادرات تنبع من فهم لقيم الإسلام. ذلك أن تصورها للعنصر الزمني أو التاريخي في الدين، تصور فجائي، غير متدرج، لا يأخذ في الحسبان أن التاريخ هو سلسلة من المراحل المتتابعة. كما أنها لا تكشف عن آلية انتقال واضحة مع الزمان. كذلك لا تغطي أطروحة (التحرير) حقوق المواطنة المتساوية للنساء، لأن حجتها ونقطة البدء فيها تقومان على التخلي عن فقه الذمة الذي لا يحكم وضع النساء. كما أنه ليس من الواضح كيف يستلهم الانتماء الجغرافي التراث والنصوص الإسلامية في أطروحة التحول من الدين إلى المعيار الجغرافي كأساس للمواطنة. ويتضح مما سبق أنه إضافةً إلى الموافقة لقيم العدل والعلم، فإن الآلية والإطار الفكري الموافقين لأصول الإسلام، والمستندين إلى نصوص القرآن هما عنصران بالغا الأهمية في عملية الإقناع بمنهج التجديد، وتحقيق

قبوله في الأوساط الإسلامية أم بين غير المسلمين في ما يتعلق بحقوقهم في المواطنة المتساوية.

تاسعًا: الانتفاضات العربية ترسخ ما بعد السلفية

غطت زحمة الصراعات السياسية العنيفة والمخاوف الواسعة لفئات غير إسلامية، التي انفجرت بعد صعود الحركات الإسلامية والسلفية إلى السلطة في مصر وتونس - على التطورات بالغة الأهمية التي حدثت على مستوى الفكر السياسي للحركات الإسلامية ذات المرجعية الإخوانية في البلدين، والمتمثلة في تخليها عن مطلبها التاريخي بتطبيق الشريعة. ففي حين أراد، مثلًا، حزب النور السلفي، في مصر، تغيير مضمون المادة الثانية من الدستور التي يُقرأ نصها «الإسلام دين الدولة الرسمي، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع» - تغييرها من طريق استبدال «أحكام الشريعة»، بـ «مبادئ الشريعة» أو حذف كلمة مبادئ والإبقاء على «الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع». أصر حزب الحرية والعدالة على ضرورة الإبقاء على المادة الثانية على حالها «سعيًا للتوافق الوطني وخروجًا من دائرة الخلاف مع القوى السياسية الأخرى»[104].

كذلك قررت حركة النهضة الاحتفاظ بالفصل الأول من دستور 1959، التي تنص على أن «تونس دولة حرة مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها»- «كونه محل إجماع جميع فئات المجتمع التونسي»، بحسب ما جاء على لسان الناطق الرسمي باسمها في آذار/ مارس 2012[105]. كما أبقت حركة النهضة على مجلة الأحوال الشخصية التونسية كما هي، على الرغم من تعارضها مع الشريعة كما يقررها الفقه السلفي. ومهد الدستور التونسي، بامتناعه عن الإشارة إلى قضية الشريعة، «لفهم متطور لها باعتبارها تحيل على التوجيهات الأخلاقية التي سنها الإسلام، وليست الأحكام التفصيلية الواردة في

---

(104) عبد الله تركماني، «الدولة والمواطنة في فكر وتجربة الإسلام السياسي المعاصر،» ورقة قُدمت إلى: جبرون [وآخ.]، الإسلاميون ونظام الحكم.

(105) المصدر نفسه.

الكتب الفقهية القديمة، فهذه الأحكام قد تكون بررتها طبيعة عصرها لكنها ليست ملزمة لمسلمي هذا العصر»[106].

كذلك أقر حزب العدالة والتنمية المغربي مبدأ الحرية العقدية وحماية الحريات الفردية والجماعية انطلاقًا من أنه «لا يجوز ولا يمكن اللجوء إلى أي أشكال الإكراه في الدين: عقيدة وشريعة وأخلاقًا، وأن هذه القضايا تقدم أساسًا من خلال الإقناع، وأنها مجال للضمير والفكر والوجدان، وليست مجالًا لسلطة الدولة أو إكراهات القانون»[107]. وعرّف حزب العدالة والتنمية نفسه في قانونه الأساس بأنه «حزب سياسي وطني يسعى انطلاقًا من المرجعية الإسلامية إلى المساهمة في بناء مغرب حديث وديمقراطي»[108].

قبل الانتفاضات العربية أسس حزب العدالة والتنمية التركي أنموذجًا سمّاه بعض الباحثين «العلمانية المؤمنة»[109]، قدم فيه إسلامًا متعايشًا مع العصر، منفتحًا على العالم، معترفًا بالحداثة، حريصًا على الهوية الإسلامية بلا تحفظ أو إكراه... إذ أعلن قادة الحزب التزامهم الكلي قواعد التعددية السياسية، وعزمهم على حماية حقوق الإنسان، وعدم التدخل في الحياة الخاصة لمواطنيهم، أو التعسف بتغيير نمط حياتهم من طريق سلطة الدولة [110].

ساهمت هذه التجارب والتطورات في بلدان الانتفاضات العربية، إضافةً إلى أجواء الديمقراطية والحرية التي تعيشها هذه البلدان، والمعارضة والمقاومة القوية اللتين تواجههما الأحزاب الإسلامية الحاكمة فيها عند أي إيحاءات أو محاولات لـ «تمكين الأسلمة»، إضافةً إلى ما أحدثته التجارب السلفية الفاشلة

---

(106) تركماني، «الدولة والمواطنة».

(107) إمحمد جبرون، «الإسلاميون في طور تحول من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)،» ورقة قُدمت إلى: جبرون [وآخ.]، الإسلاميون ونظام الحكم.

(108) محمد همام، «الإسلاميون المغاربة والديمقراطية، بين كوابح الفكر وإكراهات السياسة،» ورقة قُدمت إلى مؤتمر الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات، نظّمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 6-8 تشرين الأول/ أكتوبر 2012.

(109) تركماني، «الدولة والمواطنة».

(110) المصدر نفسه.

خصوصًا في السودان، كما ساهمت هذه التجارب في الانتقال بالفكر الإسلامي أولى الخطوات وأهمها إلى مرحلة ما بعد السلفية، وهي التخلي عن الإصرار على تطبيق الشريعة، وانتقلت بذلك بالمجتمعات الإسلامية، عمليًا، خطوة بالغة الأهمية إلى مرحلة تاريخية جديدة، وذلك على الرغم مما يبدو على السطح من صعود وفوران للتنظيمات السلفية.

لكن، كما كان الحال مع المداخل السياسية لما بعد السلفية، فإن نقطة ضعف جهد الإصلاح السياسي الذي قامت به الحركات الإسلامية المذكورة، هي ضعف تأصيلها الفكري الإسلامي، إذ لا يؤسسها أو يعززها اجتهاد ديني واضح ومتسق، سواء على مستوى نقد المنظومة السلفية وتفكيكها، أم على مستوى التعايش مع الآخر[111]. وذلك على الرغم من أنها تحمل في أحشائها قناعة مستبطنة بأن تطبيق الشريعة أصبح يثير من المشكلات أكثر مما يقدم من حلول، ويعرض وحدة البلد وتماسك نسيجه الاجتماعي للمخاطر والمهددات. وبذلك أصبح الانتقال إلى مرحلة ما بعد السلفية هو الحقيقة الواقعة التي تنتظر تأسيسها الفكري، وتأصيلها الديني المتوافق مع القرآن والسنة النبوية.

عاشرًا: هل يشمل القرآن منهجًا للتجديد؟

سبق القول إن منهج التجديد والتطور وجد تطبيقاته العملية في تاريخ الرسالات ذاتها، إذ تواترت البعثات السماوية بشرائع متناسخة ومتجددة عبر الزمان والمكان، تستجيب كل واحدة منها لحاجة مجتمعها في الزمان والمكان المحددين، ويتنوع خطاب كل رسالة بحسب ما هو أوقع على المخاطبين المعنيين وألزم لهم. ولا يقتصر ذلك على أن يكون بين الرسالات فحسب، بل يجد تطبيقاته حتى في الرسالة الواحدة، إذ جاء تنزّل القرآن مراعيًا للتجربة والواقع، منسجمًا وفق الحاجات المتجددة، وتبعًا لأوضاع معينة، وحوادث ملموسة في حيزها الزماني والمكاني... لذلك لن يجافي المنطق تصور أن تستتبع هذه الممارسة التطبيقية العملية إشارات بيانية إلى نهج التجديد الذي تنطبق عليه الأسس المذكورة آنفًا، في صلب القرآن وفي سنن الرسول وخلفائه

(111) جبرون، «الإسلاميون في طور تحول».

الراشدين. وذلك في إطار أن ناموس التطور ليس أمرًا حادثًا، ولا منقطعًا ينتهي في مرحلة معينة، بينما أعلن القرآن إكمال الدين وإتمام النعمة، وختم الرسالات.

منهج الكتاب والحكمة

إن قراءة القرآن بهذا الفهم سوف تكشف في يسر هذا المنهج. فبدءًا بآية سورة البقرة التي يدعو فيها إبراهيم عليه السلام لذريته: **﴿ربنا وابعث فيهم رسولًا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾**[112]، مرورًا بالإشارة إلى إجابة هذه الدعوة في سورة الجمعة: **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولًا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾**[113]، إلى التذكير بهذه النعمة في آل عمران: **﴿لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولًا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾**[114]، وفي سورة البقرة: **﴿كما أرسلنا فيكم رسولًا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾**[115]، كل واحدة من هذه الآيات تفصّل مهمات البعثة المحمدية الثلاث وأغراضها.

هذه المهمات كما جاءت في الآيات السابقة هي أولًا، تعريف الناس صفات الله المقسط، في **﴿يتلو عليهم آياته﴾**. والمهمة الثانية هي «ويزكيهم» بتأهيل الأفراد والمجتمع لمكارم الأخلاق. ثّم يرد لفظ «الكتاب والحكمة» في الآيات المذكورة متصلًا بالبعثة المحمدية وواصفًا مهمتها الثالثة، قائلًا إن محمدًا بُعث كذلك ليعلم قومه «الكتاب والحكمة». ولا يمكن أن يكون المقصود بذلك هو القرآن الكريم، لقوله تعالى مخاطبًا عيسى ابن مريم: **﴿يا عيسى ابن مريم أذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلًا**

---

(112) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 129.

(113) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الآية 2.

(114) المصدر نفسه، «سورة آل عمران، الآية 164.

(115) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 151.

وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾[116]. فالكتاب والحكمة ليسا الإنجيل الذي نزل أيضًا على عيسى ابن مريم، وهما بالتالي ليسا القرآن الكريم في حالة البعثة المحمدية.

إن استخدام لفظي الكتاب والحكمة مقترنين في هذه الآيات وفي سبع آيات أخرى يتصل بمهمات البعثة، يعني أن المعنى المقصود لا يقتصر على المعاني المفردة لأي منهما وإنما هو معنى اصطلاحي محدد، يماثل، على سبيل المثال، استخدام القرآن مصطلح «يوم الدين»، إذ لا يقتصر معناه على المعاني المفردة للألفاظ المكونة له، وإنما يحمل معنىً اصطلاحيًا محددًا هو «القيامة». وينطبق الشيء ذاته على مصطلح «الكتاب والحكمة»، لأن «كتب الله الأمر» تعني: «قضاه وأوجبه». وكتب الله على الناس أحكامًا بالصوم والقتال والقصاص... إلخ، فالكتاب هو مجموع هذه الأحكام التي اصطُلح على تسميتها الشريعة. أما الحكمة فهي كما يقول الراغب الأصفهاني «إصابة الحق بالعلم والعقل»[117]. وهو معنى يقود إلى معرفة القصد أو الغاية من وراء الأشياء. وكانت العرب تطلق على الحديدة التي تحيط بحنكي الفرس في اللجام حَكَمة الفرس «سميت بذلك لأنها تمنعه من كثير من الجهل والطيش»، كما جاء في لسان العرب[118]، فالحكمة هي معرفة القصد والغاية.

نحن هنا، إذًا، أمام المنهج التشريعي للبعثة المحمدية، أو فلسفة التشريع القرآني، وهو أيضًا منهج التجديد الديني الذي سبقت الإشارة إلى أن مجاله هو الجانب التشريعي في الدين الإسلامي. ويتكون هذا المنهج من عنصرين أساسيين: الأحكام (أو الكتاب)، ثم غايات تلك الأحكام ومقاصدها. ويتبع ذلك بالضرورة أن الأحكام هي وسائل لتجسيد المقاصد والغايات، وتنظيم حركة الحياة في المجتمع باتجاهها. ومن طبيعة الوسائل وجوب إعادة تكييفها بتحول الزمان والمكان، حتى تلبي تغيرات الأحوال وتبدل الأوضاع. من هنا كانت حكمة الأحكام، أو غاياتها ومقاصدها هي الحقيقة الإسلامية الثابتة - نسبيًا - بينما

(116) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 110.

(117) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ص 126.

(118) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة «ح ك م».

الأحكام إجراءات متغيرة لتكييف حياة المجتمع وترقيته نحو مقاصده وغاياته الإسلامية[119].

يلبي منهج الكتاب والحكمة، بتماهيه مع مفهوم التاريخية، شروط العلمية اللازمة. ومن ثم تتيح هذه الخاصية العلمية إبدال شبكة التشريعات والمفاهيم القانونية التي لاءمت المشروع القرآني الأول، والتي لم تعد تلائم مشروعات اليوم، بأخرى تلائم الوضع التاريخي الحالي، لكنها توافق، في الوقت ذاته، التصورات والأهداف العامة لنظام الحياة التي يقدمها القرآن.

بالطبع، ليس من الأغراض الأصلية للإصلاح الديني أن يسبغ رداء الإسلام على ما طرأ من الأفكار والنظم الوافدة، إذ إنه يعبّر ابتداءً عن استجابة النظام الإسلامي الصحيح، للتحديات التي تواجه المسلمين وديارهم، كما فصّلناها في السابق. لكن بما أنه منهج علمي أدواته العقل والمعرفة والتجربة الإنسانية المستهدية بالقيم السامية، فإن إنجازات العقل والمعارف والتجارب الإنسانية، من حيث أتت، ستصبح بالضرورة جزءًا أصيلًا من النظام الإسلامي. فستكون الحرية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان، بما فيها حقوق المرأة، وسيلته للكرامة الإنسانية والتنمية والمعرفة والمنعة، وسبيله إلى القوة والمشاركة والمساواة وسيادة القانون وتوفير الحاجات الأساسية أداته للعدل ونشر التعليم وحرية البحث العلمي طريقه إلى العلم وجميعها لضمان الأمن الجماعي والسلام الاجتماعي[120].

خاتمة

أدت التطورات والحوادث التي ترتبت عن صراع المواطنة في السودان، والتجارب التاريخية التي مرت بها المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى في العقود الماضية، خصوصًا التجارب المخفقة للحركات الإسلامية في الحكم،

(119) شمس الدين الأمين ضو البيت، «منهج الكتاب والحكمة: قراءة علمية للأصول الإسلامية،» ورقة قُدمت إلى ندوة الدين والمجتمع: نحو حوار ديني، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، كانون الثاني/ يناير 2004.

(120) للمزيد عن منهج الكتاب والحكمة، انظر: شمس الدين الأمين ضو البيت، منهج الكتاب والحكمة: مدخل إلى الإصلاح الديني الإسلامي، قراءة من أجل التغيير (الخرطوم: المجموعة السودانية للديمقراطية أولًا، 2013).

وانتفاضات الربيع العربي التي وضعت حركات إسلامية أخرى في مواجهة استحقاقات الحكم في سياق ديمقراطي، والوعي المتنامي بالحقوق في هذه المجتمعات - أدت إلى إدراك متصاعد عند الحركات الإسلامية التي تعمل في المجال السياسي بضرورة إجراء إصلاحات سياسية تأخذ بمفهوم المواطنة التي تقوم على المساواة التامة بين سكان الوطن الواحد، من دون تفريق أو تمييز بين النوع أو الثقافة أو الدين أو العرق. وانعكست هذه الإصلاحات السياسية في تخلي بعض هذه الحركات عن إصرارها على تطبيق الشريعة والنص عليها في دساتير هذه البلدان. كما خطت هذه العملية بالفكر السياسي الإسلامي خطوات مهمة من فكر التشبث بالهوية إلى مجالات النهوض والتقدم، ومن مرحلة التشخيص والتجريب إلى مرحلة التأسيس للإصلاح الديني، والانتقال - بالتالي - بالمجتمعات العربية والإسلامية إلى مرحلة ما بعد السلفية.

الفصل الثامن

أزمة الإسلام السياسي المعاصر
إشكالات التحول من جماعة المؤمنين
إلى دولة مواطنين

طيبي غماري

مقدمة

يمثل الإسلام السياسي اليوم حقيقة لا يمكن القفز عنها، فالواقع العربي والإسلامي ما عاد في الإمكان تصوره من دون أن نحتسب ناشطي الحركة الإسلامية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يحتاج الإسلام السياسي إلى قراءة نقدية جادة تعمل على تشخيص الأزمة التي يعانيها، والتي أدت إلى إهدار الجهد المتكرر وإفشال التجارب الكثيرة، بل والأدهى والأمرّ أن تجربة الإسلام السياسي، إلى غاية إشعار آخر، عوّدتنا على النهايات التراجيدية، كما كان الشأن في أفغانستان وباكستان والصومال والجزائر ومالي، والخوف على تونس ومصر وليبيا التي يبدو أنها تُجرُّ جرًّا نحو المسارات التراجيدية التي عرفتها التجارب السابقة.

انطلاقًا من حقيقة مضمونها أن «الإسلام السياسي يمكن أن يتطور ويتغير، يفرق ويوحد، يزيد أو ينقص من شعبيته، لكنه لن يختفي كلية»[1]، ستكون هذه الدراسة نقدية لتجربة التيار الإسلامي في المعارضة والحكم، مساهمة منا في فهم أزمة الإسلام السياسي الذي نجح في تسيير حالة المعارضة باقتدار حتى إنه أصبح، وبالإجماع، أكثر التيارات السياسية المعاصرة استعدادًا وجاهزية لتولي الحكم بعد أفول نجم الأنظمة الشمولية؛ وفي المقابل أخفق إخفاقًا ذريعًا في تسيير حالة الحكم، حتى إن وصول التيار الإسلامي إلى الحكم، أصبح في ذهن المواطنين في منزلة الشبح الذي يثير فيهم مخاوف السقوط في الحرب الأهلية التراجيدية، ومن أجل تحقيق أهداف هذا البحث، ستقوم هذه الدراسة على المحاور التالية: 1- محور مدخلي لعرض الإشكالية ومبرراتها والفرضية المعتمدة للنقاش. 2- شرح وأجرأة مفاهيم الإسلام السياسي والمؤمن

(1) Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam* (New York: Palgrave, 2003), p. 14.

والمواطن. 3- عرض نتائج تحليل تجارب الإسلام السياسي في نجاحه وإخفاقه. 4- خاتمة لتجاوز أزمة الإسلام السياسي واستشرافها.

أولًا: محور مدخلي

تبيّن المعطيات التاريخية منذ نشأة الإسلام السياسي، كتيار قائم بذاته يقدم البدائل من الأيديولوجيات السياسية التي غزت عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، أن هذا التيار تمكن من الصمود في وجه أعتى الأنظمة استبدادًا وقهرًا. بدأ التيار بالجماعة الإسلامية في باكستان، التي عرفت منذ المودودي إلى اليوم تطورات كبيرة أتاحت لها التغلغل في الأوساط الشعبية بقوة، إلى حركة الإخوان المسلمين التي عرفت مع الشيخ حسن البنا ومع سيد قطب وبعدهما، كيف تتكيف مع جميع الوضعيات التي خلقها استبداد الأنظمة الحاكمة في مصر منذ الوجود البريطاني إلى اليوم، من جهتها تبين لنا التجارب المغاربية في الجزائر وتونس وليبيا والمغرب وموريتانيا كيف تمكنت الحركات الإسلامية الناشطة من أن تتجاوز محاولات التدمير الممنهج الذي مارسه ضدها المستعمر وواصلته النخب الوطنية والعلمانية بشراسة انتقدتها الأنظمة الاستعمارية نفسها، والشيء نفسه يقال عن الحركة الإسلامية في فلسطين، التي تفوقت في الصمود أمام أكثر القوى خطورة وعدوانية لكل ما هو مسلم، فتمكنت من النمو والبروز، في أكثر الأوساط عدائيةً للإسلام عمومًا والإسلام السياسي خصوصًا.

يقابل هذا النجاح الباهر في المعارضة، إخفاق مزمن في الحكم، حتى إننا أصبحنا نشك في قدرة الإسلام السياسي على قطف الثمرة التي جد واجتهد من أجل أن تينع وتنضج. إذ تؤكد المعطيات التاريخية أيضًا أن هذا التيار ينزع إلى الفرقة والضعف كلما أصبح قريبًا من مراكز الحكم والقرار، بل إنه عندما يصبح في الحكم ينتهي بالضرورة إلى النهاية التراجيدية، إما الإرهاب وإما الحرب الأهلية، وتجارب أفغانستان قبل طالبان وبعدها، والصومال والجزائر ومالي، لا تحتاج إلى خبير ليقف على مثل هذه الاستنتاجات، من هنا يصبح من حقنا التساؤل عن الإشكالات التي تصنع أزمة الإسلام السياسي وتعوق تحول الأحزاب الإسلامية من جماعة للمؤمنين إلى دولة مواطنين؟

الخلفية النظرية للبحث: غلنر وعلاقة السلطة بالدين في المجتمع المسلم

نحتاج لحل هذا الإشكال إلى توطئة نظرية، تساعدنا في موضعة بحثنا على مستوى البراديغم الذي سيمكننا من بناء الأدوات التحليلية القادرة على شرح أسباب النجاح والإخفاق الذي ميز تجارب الإسلام السياسي منذ ظهوره إلى اليوم.

اهتم علماء الاجتماع بالمسائل السياسية والمسائل الدينية منذ الآباء المؤسسين إلى اليوم، الأمر الذي وضع الأسس العلمية لقيام ما يعرف اليوم بعلم الاجتماع الديني، إذ تعتبر علاقة السياسة بالدين من بين أهم الموضوعات التي اهتم بها هذا العلم، خصوصًا في المجتمعات الإسلامية التي ترزح تحت تأثير صراع مزمن بين فريقين، فريق الذين يريدون فك الارتباط بين السلطة والدين الإسلامي، متذرعين بمقتضيات الحداثة التي يعتبرونها شروطًا أساسية وضرورية لنجاح المجتمعات المسلمة وتطورها؛ وفريق الذين يريدون توثيق الرباط بين السلطة الحاكمة والدين الإسلامي، انطلاقًا من فهمهم للدين الإسلامي كدين ودنيا ودولة، لا يمكن أن يتطور المجتمع الإسلامي ويخرج من أزمته المزمنة إلا من خلال العودة الخالصة إليه.

يُعتبر أرنست غلنر (Ernest Gellner) من أهم المفكرين الذين اهتموا بالمجتمع الإسلامي، حيث درس الطرح الدوري الخلدوني الذي يفسر نشوء الدول وانهيارها، وانتقده واستخدمه مع بعض التعديلات التي يمكن أن تنسجم مع التطورات التي عرفتها الدول الإسلامية الناشئة بعد سقوط الخلافة ونهاية الاستعمار. يميّز غلنر بين الحكام الذين عادة يكونون في المدن والذين يهتمون بتأمين الملك من دون الاهتمام بمدى التزام الشريعة وتطبيقها، والعلماء الذين يعملون على تطبيق الشريعة واحترامها، وعندما يتصادف ضعف الدولة والحاكم مع وجود جماعة محاربين بدويين أكثر عصبية، وعندما ينجح هؤلاء المحاربون في إحداث التحالف مع العلماء وأتباعهم، تنهار الدولة، وتقوم مكانها دولة مؤسسة على جماعة محاربين بدويين، ينتقلون بدورهم إلى الحياة المدنية ويتقمصون الصفات والخصائص نفسها للحاكم الذي كان قبلهم.

يمكننا اعتماد هذه الخلفية النظرية وتطبيقها على تجربة الإسلاميين في المعارضة وفي الحكم، مع تعديل بسيط، هو أنه في الحركة الإسلامية، العلماء هم أنفسهم من يتحولون إلى محاربين وحكام. يقر غلنر[2] بثلاثة أنواع من الشرعية في المجتمع المسلم، الكتاب والسنة وإجماع الأمة والسلالة الشريفة فمنبع علاقة العلماء بالحكام، من أن ضعف المعرفة الدينية للحكام يجعلهم بعيدين من الكتاب، وعندئذ نجدهم في حاجة دائمة إلى العلماء من أجل تفسير الكتاب والسنة وتأويلهما لهم ولمصلحتهم، ولهذا يقول سامي زبيدة إن غلنر يعتبر «أن المجتمع المسلم يتكون من دولة ضعيفة وثقافة قوية»[3]، إذ إن الدولة الضعيفة يحميها الحكام بقوتهم، وبدعم العلماء الذين يستمدون قوتهم من قوة الثقافة الإسلامية التي يحملون حصرية قراءتها أو وتأويلها.

يرى غلنر أن «العلماء يضعون القيم لجماعة المؤمنين، كما أنهم يعتبرون مراجع وحكام الشرعية... في واقع الأمر لا يستطيع العلماء القيام بالشيء الكثير بالنسبة إلى تحديد هوية الحاكم، لكنهم مرغمون على الموافقة على الحاكم الذي يتفوق بقوة السلاح... ولكن حتى إن لم يكونوا قادرين على التدخل في تحديد هوية الحاكم، وحتى إن كانوا مرغمين على الخضوع للقوة العظمى، أحبوها أم كرهوها، فإن ذلك لا يمنعهم من التأثير بقوة في الشكل الذي يجب أن يكون عليه المجتمع الذي يسيطر عليه الحاكم (...) ومن ثمة ينحصر دور العلماء في أنهم ليسوا أقوياء في الاختيار بين حاكم وآخر، لكنهم يؤثرون في تحديد الطبيعة العامة للمجتمع»[4].

يمكننا تعميم هذه العلاقة التي وضعها غلنر بين العلماء والحكام في المغرب العربي، على العلماء والمجتمعات العربية والإسلامية، ومن ثمة يمكننا الجزم أن العلماء قاموا بتثبيت موقعهم كملّاك وحيدين وحصريين للمعرفة الدينية، لأنهم أصبحوا الوحيدين المسموح لهم بالتأويل وبالقراءة المباشرة من الكتاب، انطلاقًا

---

(2) Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology; 32 (Cambridge; London; New York; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1981), p. 115.

(3) Sami Zubaida, *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, Library of Modern Middle East Studies; 84 (London: I.B. Tauris, 2011), p. 38.

(4) Gellner, p. 115.

من مبدأ «من كان شيخه كتابه فخطؤه أكثر من صوابه»، وانطلاقًا من مبدأ «لحوم العلماء مسمومة»، أصبح العلماء منزهين عن النقد، وبذلك أصبحوا يملكون حصرية تحديد الطابع العام للمجتمع، وحصرية الموافقة على شرعية الحاكم، فعندما يقرر العلماء أن السلطة التي يتّبعونها شرعية لا يملك أحد القدرة على مراجعة هذا الحكم.

يصلح هذا الأنموذج التحليلي الذي وضعه غلنر للمجتمعات المنسجمة التي تتميز بوحدة المؤسسة الدينية، حيث يكون العلماء على موجة واحدة، وهذا ما كانت تتميز به المجتمعات المغاربية في الفترة التي درسها، إذ كان المذهب المالكي وعلماءُ المالكية المرجعيةَ الحصريةَ للشعوب المغاربية. أما اليوم، بسبب تعدد المرجعيات التي تدين لها المجتمعات المغاربية والعربية بالولاء، فأصبحت مسألة ارتباط العلماء بالسلطة أكثر تعقيدًا، إذ لم تعد مسألة الموافقة على الشرعية بالبساطة التي تصورها إرنست غلنر.

أصبح المجتمع المسلم المتعدد يصرف الإسلام في الجمع، الأمر الذي يعني وجود كثير من الإسلامات والمذاهب والأيديولوجيات الدينية، وبذلك بدلًا من العالم الذي لا يشارك في تحديد هوية الحاكم، كما يرى غلنر، أصبحنا أمام العالِم الذي يصدق على شرعية حاكم في جهة ما، ويطعن في شرعية حاكم آخر، ولنا في أمثلة علماء «ثورات الربيع العربي» وعلماء الأنظمة التي قامت الثورات ضدها، المثال الواضح على ذلك من جهة، ومن جهة ثانية، وهذا هو التطور المهم مع الإسلامي السياسي، برز إلى الوجود العالم الحاكم.

العنصر الجديد الذي يمكن إضافته إلى أنموذج غلنر حتى يصبح أكثر قدرة على تفسير علاقة العالِم بالسلطة في المجتمع المسلم، هي أنه إضافةً إلى العالِم الذي لا يشارك في اختيار الحاكم ويعمل على شرعنته، من دون أن تكون له مؤسسة تنظّم نشاطه وتمأسسه، ظهر نوع جديد من العلماء المنضوين تحت سقف مؤسسات الإسلام السياسي، هذا النوع الجديد من العلماء، على عكس النوع السابق يطعن في شرعية الحاكم، وينتقد سلطته وأيديولوجيته، ويؤسس كبديل حامل لمشروع مؤسسة منظمة وذات سلطة تراتبية ومركزية، أي الحزب السياسي الإسلامي.

يمثل العالِم العنصر الأساس في الأنموذج التحليلي الذي سنعتمد عليه، والذي سيساعدنا في فهم أزمة التيار الإسلامي، ذلك لأن التيار الإسلامي اعتمد فكرة قدرة الدين الإسلامي على المساهمة في تسيير واقع المجتمعات المسلمة، ومن ثمة فهو تيار دمج شخصية العالِم في الحاكم. فبعدما كنا مع غلنر، ومع المجتمعات العربية في الدولة الوطنية ما بعد الاستعمار، أمام حاكم يأخذ بأيديولوجيا خاصة، ثم يطلب من العالم دعم أيديولوجيته، الذي لم يكن يشارك في الحكم، لكنه كان يشارك في شرعنته، من خلال تأويل الكتاب والسنة، ليبرر أيديولوجيا الحاكم؛ أصبحنا مع الإسلام السياسي أمام العالِم الحاكم الذي يعمل على نقد الأيديولوجيات التي يعتمدها الحاكم الذي يعارضه، ويقدم بديلًا منها أيديولوجيا مستمدة من الكتاب والسنة.

في حالة المعارضة يبرز العالم الفقيه الذي يبصِّر الناس بأمور دنياهم ودينهم، وفي الوقت عينه يقدم إليهم الحلول السياسية التي يطرحها الإسلام منهجًا سياسيًا من أجل تحسين حياتهم وتحقيق سعادتهم. في هذه الحال يتوجه العالم الفقيه بخطابه إلى أتباع الحركة الإسلامية سواء من خلال الوسائط الإعلامية للحركة، أم من خلال المسجد، وبهذا يكون خطابه موجهًا إلى جماعة المؤمنين، لأنه وإن كان خطابًا سياسيًا فهو بالدرجة الأولى خطاب ديني صادر عن رجل دين، يعتقد أن الدين قادر على معالجة الحياة الاجتماعية للمسلمين وتسييرها. أما في حالة الحكم فإنه يتحول إلى الحاكم أو المشارك في الحكم، ومع أنه يحافظ على المنطلقات التي تنادي بإشراك الإسلام في تسيير الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، إلا أن خطابه لن يتم عبر وسائط الحركة، بل عبر وسائط الدولة الوطنية، أي القنوات الإعلامية المختلفة والبرلمانات والمجالس السياسية، وبهذا يجب أن يكون خطابه موجهًا إلى جماعة المواطنين الذين ليسوا بالضرورة مؤمنين بأفكار الإسلام السياسي، وفي بعض الأحيان لا يكونون مؤمنين حتى بالإسلام نفسه، وهذا ما يعني وجود «شكل آخر من التقييد لقوة تأثير العلماء، أي إن قطاعًا كبيرًا من المسلمين لا يخضعون للعلماء فقط، وأحيانًا لا يخضعون لهم بالشكل نفسه الذي يخضعون به لمؤسسات دينية أخرى، عندما يتعلق الأمر بالقيادة الروحية»[5].

(5) Gellner, p. 115.

هنا يكمن جوهر فرضيتنا، وهي أن أزمة الإسلام السياسي تكمن في عدم قدرته على تطوير نظرية سياسية تتيح بسهولة الانتقال من العالِم إلى الحاكم، وتاليًا عدم قدرته على تطوير خطابه، من خطاب موجه إلى جماعة المؤمنين إلى خطاب موجه إلى جماعة المواطنين.

سنحتاج لاختبار هذه الفرضية إلى تحديد المعنى الإجرائي لثلاثة مفاهيم أساسية: مفهوم الإسلام السياسي ومفهوم المواطن ومفهوم المؤمن، باعتبارها مفاهيم مفتاحية نفهم منها ونفسر نجاح الإسلام السياسي وإخفاقه.

ثانيًا: شرح وأجرأة مفاهيم الإسلام السياسي والمؤمن والمواطن

1- الإسلام السياسي

يشوب تعريف مصطلح الإسلام السياسي ضغط الأيديولوجيا، فكثيرًا ما ترتبط الشحنة المفاهيمية بالخلفيات الأيديولوجية التي يأخذ بها صاحب التعريف، ولهذا نجد تعريفات متطرفة لا تعترف إلا بالوجه المتطرف للتيار الإسلامي، واصفة إياه بجميع الخصائص والنعوت التي تربطه بالعنف والإرهاب ومعاداة الغرب، كما نجد تعاريف معتدلة لا تركز إلا على الصور المعتدلة للتيار الإسلامي واصفة إياه بالخصائص والنعوت المعتدلة التي يمكن أن تؤهله للاندماج في الشبكة السياسية الدولية عمومًا والغربية خصوصًا.

انطلاقًا من هذا، نستنتج أن تعريفات الإسلام السياسي تختلف باختلاف الموقف منه، فهناك من يريد أن يقدمه من خلال رؤية اندماجية كتيار سياسي مشابه لباقي التيارات، وقادر على التكيف مع قيم الحضارة الغربية وحداثتها، في حين نجد من يريد تقديمه كمنافس للحضارة الغربية وحداثتها، ومن ثمة يقدمه من خلال رؤية تصارعية على أنه خطرٌ يهدد القيم الغربية، وبالتالي يجب إقصاؤه والقضاء عليه قبل أن يستفحل أمره، فيعرّف «الإسلام السياسي» و«الإسلاموية» و«الإسلاميين» على أنها «مصطلحات شائعة الاستعمال للدلالة على الصيغة الأيديولوجية المتطرفة والنضالية للإسلام، وهذا بناء على التأويل الذي يقدمه الممارسون، والذي يعتمدون فيه الأفعال العنيفة كالإرهاب والعمليات الانتحارية

أو الثورات التي يجري تبنيها وممارستها وتبريرها باستعمال المصطلحات الدينية»[6]، والواضح من القراءة الأولية لهذا التعريف القصور الكبير الذي يشوبه، خصوصًا أنه تعريف تعميمي لا يعبّر بأي شكل من الأشكال عن التنوع الذي نراه في الحركة الإسلامية، وهي الحقيقة التي وعتها النخب الحاكمة والأنظمة الغربية فراحت تتعامل مع هذه الحركة بصورة انتقائية، تحاول من خلالها دعم الصيغ المعتدلة التي تقبل قواعد العمل السياسي المتعارف عليها.

لا يهمنا في هذه الدراسة الخوض في هذه التناقضات، على الرغم من أهميتها، بل يهمنا أكثر الوقوف على أهم هذه التعريفات على تناقضها من أجل الوصول إلى تعريف إجرائي نستعمله في بحثنا هذا كجزء من الأنموذج التحليلي الذي نريد قياس فرضيتنا من طريقه.

«يصف نزيه الأيوبي الإسلام السياسي كمحاولة للربط بين الدين والسياسة، من طريق مقاومة بدلًا من شرعنة الحكومة، ومن ثمة، هو أساسًا حركة احتجاجية»[7]، إنه واحدٌ من التعريفات التي حاولت التحرر من الشحنات الأيديولوجية، وبناء عليه نجد أنه قدم لنا الحد الأدنى لما يمكن أن يكون عليه الإسلام السياسي، إذ يعتبره تيارًا سياسيًا يعمل على ربط الدين الإسلامي بالسياسة، وبهذا يقدم الإسلام السياسي كأيديولوجيا مناقضة للأيديولوجيا العلمانية، لأنه يقترح مشروعًا يعيد فيه علاقة الدين بالسياسة من خلال تقرير قدرة الدين الإسلامي على المساهمة في تسيير الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي للمجتمعات المسلمة.

كما يقرر هذا التعريف أن الإسلام السياسي هو من التيارات المعارضة والاحتجاجية التي اشتهرت دائمًا بقراءتها المعارضة والمنتقدة والاحتجاجية للأيديولوجيات المختلفة التي اعتمدتها النخب الحاكمة في الدول الإسلامية البعد استعمارية، فالإسلاميون وقفوا ضدّ الشيوعية والاشتراكية وحتى الليبرالية في الدول الوطنية كلها التي اعتمدت هذه الأيديولوجيات، كما وقفوا ضدّ هيمنة

(6) Caroline Cox and John Marks, *The 'West', Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?* (London: Institute for the Study of Civil Society [Civitas]; The Cromwell Press, 2003), p. 6.

(7) Emmanuel Karagiannis, «Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach,» *Mediterranean Politics*, vol. 14, no. 3 (November 2009), p. 369.

الأغلبية واضطهاد المسلمين في الدول التي لا يمثل فيها المسلمون إلا الأقلية، ككشمير والشيشان والفيليبين. في هذا المستوى يعتبر هذا التعريف ملائمًا جدًا للطرح الذي أخذنا به في هذه الدراسة، خصوصًا إذا ما اكتفينا بالإسلام السياسي المعارض والاحتجاجي الذي اعتمد الطرائق السلمية في محاجّة الأنظمة ومطالبتها بالتغيير.

من هنا، فالإسلاموية التي نعتمدها مفهومًا مفتاحيًا لهذه الدراسة «هي ردة فعلٍ خاصة على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الحديثة: التمدن السريع، تفكيك الجماعات والمهن التقليدية، التشغيل والأنوميا... إذ ازدهروا (الإسلاميون) على أنقاض خيبة الآمال التي رفعتها الأيديولوجيات العلمانية»[8]، إنها حركات احتجاجية قامت ضدّ اعتماد النخب الحاكمة أيديولوجيا غير منسجمة مع القيم الإسلامية، أدت إلى تضييع جميع فرص التنمية والتقدم التي أتيحت للعالم الإسلامي منذ الحرب العالمية الثانية، فاعتمدت الحركة الإسلاموية شعار «الإسلام هو الحل» كردة فعلٍ على تبني النخب الحاكمة الأيديولوجيات الغربية والشرقية.

من هنا اقترح الإسلام السياسي منذ ظهوره بدائل للدولة الوطنية القُطرية التي انتقدها على أنها أحد أهم عوامل تشرذم الشعوب الإسلامية وضعفها وانحطاطها، فمن وجهة نظر الإسلاميين يمثل «الإسلام كأيديولوجيا سياسية، معتقدات وممارسات المسلمين الذين يسعون إلى تأسيس دولة إسلامية، من أجل تدعيم الخضوع للشريعة الإسلامية المستمدة من القرآن ومن حياة النبي محمد وأقواله»[9]. تعتبر المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية في هذه الحال مطلبًا سياسيًا، لا يمكن أن يقوم به إلا العلماء وفقًا للأنموذج التحليلي الذي رأيناه سابقًا، ومن هنا نجد أن حركات الإسلام السياسي، في الدول كلها التي تنشط فيها، بايعت في أعلى هرم القيادة العلماء كزعماء ومرشدين أو كأعضاء في مجالسها الشورية، وهذا ما يبرر لنا الأنموذج التحليلي الذي اعتمدناه، والذي يؤسس على مكانة العالم في الحركة الإسلامية وعلاقته بالسلطة وبالمؤمنين والمواطنين، فالعالِم هنا تحول حاكمًا بعدما كان مدعِّمًا ومشرعِنًا سلطة الحاكم.

(8) Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present,* 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), p. 306.

(9) Cox and Marks, p. 5.

2- المؤمن

المؤمن عنصر مركزي في الأيديولوجيا الإسلاموية، لأن خطاب الإسلام السياسي يراهن على المؤمن، في مسألة المغالبة والمطالبة، فالمؤمن «الإسلامي هو من يؤمن بأن الإسلام كجهاز إيماني، لديه أمر مهم يقوله في كيف يمكن السياسة والمجتمع أن يكونا مُنَظَّمَين في المجتمع المسلم الحديث، وفي شأن من يمكنه تنفيذ هذه الفكرة في الواقع»[10]، بهذا المعنى يكون المؤمن الإسلامي، أولًا، هو من يعتقد بالدين الإسلامي وبصلاحيته لكل زمان ومكان، وثانيًا، هو من يؤمن بصلاحية الدين الإسلامي لحل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمة، فهو يعتمد فكرة أن الإسلام دين ودنيا ودولة، وينشط من أجل تجسيدها، من خلال الانخراط في واحد من أجنحة الحركة الإسلامية.

تقوم مسألة مركزية الإيمان في الأيديولوجيا الإسلامية على معطيات تاريخية، إذ إن الفكر الإسلامي كان «يدور دومًا حول ثلاثة أقطاب: القيادة (أو الخلافة)، القانون (أو الشريعة) وجماعة المؤمنين»[11]، إنها الرهانات الأساس لهذه الأيديولوجيا، فالخلافة أو الحكم هما الهدف الأساس لقيام الحركة، وأعد لهذا المنصب الزعيم أو القائد الذي يكون من علماء الحركة، علمًا أن هذا الزعيم أو العالِم سينشط من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية في الأرض، وأن تطبيق الشريعة في الأساس هو عبارة عن سياسة دينية تقوم «على تنمية وإدارة مشاعر الإيمان ورعايتها باعتبارها مصدر تعميق القرابة الروحية وبناء الأخوة والتعاون التي يستند [كذا] تنظيم الجماعة كجماعة مدنية»[12]، ولأجل تجسيد هذه السياسة الدينية يحتاج الحاكم الإسلامي إلى جماعة المؤمنين، وبما أن الحركة الإسلامية باعتبارها جماعة دينية قبل كل شيء، فإنها كانت دائمًا تتعامل مع أتباعها كمؤمنين، ومع باقي الناس كمؤمنين عصاة، يجب هدايتهم وإعادتهم إلى جماعة المؤمنين، إذ «مع بروز الإسلام السياسي الناشط، أصبحت منظمات الدعوة بين المسلمين

(10) Fuller, p. xi.

(11) Black, p. 323.

(12) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط 4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 156.

(المرتدين) أكثر بروزًا. فالدعوة هي نداء للمسلمين العاديين من أجل إصلاح حياتهم الشخصية»[13]. إن التماهي على أساس الإيمان يجعلنا أمام نوعين من المؤمنين: المؤمنين العاديين، والمؤمنين الإسلاميين.

سنعتمد في هذه الدراسة على المؤمن الإسلامي، باعتباره الشخص الذي يزيد إيمانه على مجرد الاعتراف بالدين الإسلامي كدين للمسلمين، أي كدين يعمل على تحسين القيم الخلقية، فهو يعترف بالإسلام أساسًا للحكم والتشريع والدولة الإسلامية ككل ويعمل على ذلك. ومن ثمة، الإيمان الإسلاموي هو درجة جديدة من الإيمان، إذ عادة ما «ينتمي كثيرون من المسلمين إلى الإسلام السياسي بداية من خلال الاعتقاد أن الإسلام كدين هو السبيل الأفضل لفهم الوجود الأخلاقي الإنساني وتنظيمه»[14]، ثم يتطور إيمانهم، أو يقوى كما يدّعون، ليصبحوا مؤدلجين، يؤمنون بالنظرية السياسية للإسلام السياسي. نظرية تنتقد الدولة الوطنية وتعرض بدلًا منها دولة الخلافة، فـ «من وجهة النظر الإسلاموية، تكون الدولة الحديثة بيروقراطية وبنظام وطني تراتبي للسيادة على قطاع جغرافي معين، في حين تؤسّس الدولة الإسلامية على اتحاد الإيمانات (جمع إيمان)»[15].

لا يؤمن الإسلاميون بالدولة الوطنية، بل يؤمنون بإعادة بعث الأمة الإسلامية الجامعة لجميع المسلمين تحت راية الخلافة الإسلامية، إذ «يرى دعاة الإسلاموية أن جنسية المسلم هي إيمانه. إذ انتقد كثيرون من هؤلاء الدعاة الوطنية على اعتبار أنها مزقت الأمة الإسلامية إلى وحدات، الأمر الذي ساهم في إضعافها أمام معارضيها من الديانات والحضارات الأخرى»[16]، ومن ثمة لا يصبح للتماهي على أساس الانتماء إلى الوطن أي معنى، ويصبح الإيمان بالإسلام وبإمكان إعادة بعث الدولة الإسلامية الجامعة، هو المعيار الذي يتم من خلاله التماهي والتمييز بين أبناء الحركة الإسلامية والمتعاطفين معها، وبين من لا يؤمنون بأيديولوجيتها.

---

(13) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], *Dynamism in Islamic Activism: Reference Points for Democratization and Human Rights* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), p. 62.

(14) Fuller, p. 16.

(15) Hsaldun Gulalp, «Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory,» *Economy and Society*, vol. 26, no. 3 (August 1997), p. 426.

(16) Zubaida, *Beyond Islam*, p. 175.

بهذا سنحتاج إلى مصطلح المؤمن على مستويين، في المستوى الأول باعتباره المكون الأساس لجماعة المنتمين إلى تنظيمات الحركة الإسلامية، إذ افترضنا أن الحركة الإسلامية تنجح دائمًا في تسيير المؤمنين المنضوين إليها، لأنها تتعامل معهم كأتباع يدينون لها بالولاء، وفي هذا الصدد تشير دراسات كثيرة إلى أن الانتماء إلى الحركة الإسلامية يتعدى مجرد الارتباط التنظيمي المقنن بالملف وببطاقة العضوية، إلى قسم وعهد وبيعة. يقول أحمد البغدادي في هذا السياق، إن «التنظيم العالمي كان يشترط على المنتسبين إليه، الالتزام بمنهج الإخوان، والسمع والطاعة في غير معصية، وتحول هذا القسم في (صيغة عهد) لا صيغة قسم. فالشخص يتعهد بدلًا من أن يقسم بتنفيذ تعليمات التنظيم، كما أن صيغة البيعة للمرشد العام تعد بيعة مطلقة»[17]، فيعني هذا أن البيعة والعهد يجعلان من الانتماء إلى الحركة الإسلامية فعلًا موازيًا للانتماء إلى الإسلام، أما الخروج منها أو عنها فيتحول فعلًا موازيًا للردة والكفر، إذ إن التحكم في العواطف الإيمانية للأتباع من طريق العهد أو البيعة، يسهل مسألة تسيير المؤمنين المنتمين إلى الحركة الإسلامية، ويدعم فرص نجاح الإسلام السياسي في تجنيد المعارضة بشكلٍ قويٍّ وراء أهدافه ومشروعاته، وهذا ما سنسعى إلى التأكد منه من خلال تحليل تجارب الإسلاميين في المعارضة.

أما المستوى الثاني فيتمثل برفض المؤمن الذي كان يتطلع إلى إقامة الدولة الإسلامية، والذي تعهد بالسمع والطاعة من أجل أن تتحقق، أي تنازلات يمكن أن يقوم بها قادة الحركة الإسلامية تحت ضغط الوضع الدولي، ومتطلبات التعايش مع باقي دول العالم، لأن حتى في الحالات التي يحاول فيها الإسلام السياسي التنازل عن بعض الأساسيات التي قام من أجلها، بغية الانسجام مع الوضع الدولي ومع الشبكة السياسية العالمية، سيصطدم بالرغبة العاطفية والانفعالية للمؤمنين من أجل مواصلة المشروع، وهذا ما يتماشى مع الفرضية التي انطلقنا منها، وهي إخفاق الإسلاميين في التحول من تسيير المؤمنين إلى تسيير المواطنين، الذي قد يرتبط بعدم قدرة الإسلاميين على تطوير خطاباتهم بما يتماشى مع الأوضاع المستجدة، أو برفض المؤمنين هذا التطور إن حدث، الأمر الذي يضع الإسلاميين في مأزق بين مواطنين يريدون حقهم في المساواة والعدل، ومؤمنين يريد حقهم في

(17) أحمد البغدادي، «الوطن في فكر جماعة الإخوان المسلمين،» في: الإخوان المسلمون في الخليج، ط 4 معدلة ومضافة (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ص 198.

تجسيد إيمانهم على أرض الواقع. ونتيجة هذا التصادم الداخلي بين الإسلاميين والمؤمنين، يبرز إلى الوجود شكل آخر من الإسلام السياسي، يتمثل بالتطرف الإسلامي الذي يرفض التنازل عن المشروع الأول والأساس، ولو كاستراتيجيا انتقالية، تمهد الطريق لإعادة بعث الخلافة على المدى الطويل، وهذا ما يدعم فرص إخفاق الإسلام السياسي، إذ إنه عوضًا عن إقامة الخلافة، يخلص إلى تدمير الدولة الوطنية من طريق العنف والحرب الأهلية.

3- المواطن

تعود جذور مفهوم المواطنة إلى الفكر اليوناني القديم، ولهذا نجد أن هذا المصطلح هو إبداع غربي بامتياز، وبناء عليه يتطلب توافر أساسين اثنين، لا يمكن المواطنة أن تتحقق كمرجعية هوياتية من دونهما: يتمثل **الأساس الأول** فصل الدين عن الدولة، فمنذ مقترحات جون لوك إلى أطروحات جون رولز، ركّز الفكر الغربي تركيزًا دائمًا على ضرورة علمنة الفضاء العمومي حتى تتمكن المواطنة من أن تأخذ أشكالها الصحيحة والسليمة، أكثر من هذا تُعتبر العلمنة شرطًا أساسًا **للأساس الثاني** للمواطنة، ألا وهو العدالة والمساواة بين الناس، فالمواطنة «تقوم على نظام يعترف بالتناقض والخلاف في المصالح الاجتماعية، ويعمل على ضبط التناقض من طريق تطوير وسائل الحق والقانون»[18] حتى تتحقق المساواة الاجتماعية والسياسية والدينية، أي المساواة بين أتباع الديانات والمعتقدات المختلفة، وحتى بين من لا دين لهم، كما أنها لن تتحقق ما لم تضمن المساواة بين المرأة والرجل، وبهذا تصبح المواطنة مرتبطة ارتباطًا عضويًا بمسألة الحرية الدينية وحرية المعتقد، وهذا ما يهمنا أساسًا في مسألة الإسلاميين وقضايا الحكم، أين تمثل المواطنة علاقة أساسية من علاقاتها؟ بناء على هذا يعرِّف مارشال (T. H. Marshall) المواطنة بأنها «العضوية الكاملة في الجماعة الوطنية»، الأمر الذي يستدعي توافر حقوق وواجبات مدنية وسياسية واجتماعية، وبهذا المعنى إنها «حالة قانونية، وممارسة وسيرورة»[19].

---

(18) غليون، ص 154.

(19) Valentine M. Moghadam, «Engendering Citizenship, Feminizing Civil Society: The Case of the Middle East and North Africa,» *Women & Politics*, vol. 25, nos. 1-2 (2003), p. 65.

بناءً على هذه المنطلقات، المواطن هو العضو الكامل الحقوق في الجماعة الوطنية التي ينتمي إليها، وبهذه الصفة فهو يتمتع بالعدل والمساواة اللذين يجعلانه في المستوى نفسه والمرتبة نفسها كما لغيره من الأعضاء، من دون مراعاة أي شكل من أشكال التمييز والتماهي التي تؤمن بها الجماعة كاللغة والدين والجنس والإثنية. فعندما يتعلق الأمر بالحقوق والواجبات يكون التساوي بين أعضاء الجماعة الوطنية أهم شرط يضمن تحقق المواطنة في واقع المواطنين، علمًا أن هذه العدالة والمساواة تقتضيان الفصل بين السلطة والسياسة من جهة، وعناصر التماهي المختلفة، بما في ذلك الدين واللغة والإثنية والجنس. فالدولة الحديثة المؤسسة على الاعتراف بالمواطنة تتجاوز «الأخوة الروحية كقاعدة عملية أو ناجعة لتأسيس تضامن حي وتكافل حقيقي بين المواطنين، ولو أنها لا ترفضها كسند فاعل مساعد، أخلاقي وإنساني، وهي لذلك أكثر تشاؤمًا، إنها تنظر إلى التضامن كتسوية بين مصالح متباينة تنبع هي نفسها من الصراع والتنافس وليس كمعطى أولي قائم على الإيمان الواحد والتماهي الجماعي ذاته»[20]، فعندما يتعلق الأمر بالدولة الحديثة تكون المواطنة هي الأساس، في حين يكون الإيمان مكملًا وداعمًا، ومتى حاول الإيمان الاستحواذ على مكانة المواطنة، فإننا نكون قد خرجنا من الدولة الوطنية إلى أنموذج آخر مختلف، بل متناقض، يجب أن يُبحث عن أسس جديدة تتيح قيامه، لأن اعتماده أسس الدولة الوطنية لن يزيد إلا تناقضه وغموضه ومن ثمة سقوطه عند أول امتحان.

المواطن الذي نقصده كمفهوم مفتاحي في هذه الدراسة، هو الشخص الذي تتعامل معه السياسات والأيديولوجيات المختلفة التي يمكن أن تحكم الدولة كعضو حر وكامل الحقوق، وتاليًا سيؤدي هذا المفهوم دورًا أساسيًا، في أنموذجنا التحليلي، لأنه سيتيح لنا، من خلال تحليل تجارب الإسلاميين في الحكم، قياس مدى إيمان الإسلاميين بقيمة المواطنة، ومدى قدرتهم على تقبّل تعويض قيمة الإيمان بقيمة المواطنة عند تعاملهم مع من ينتمون إلى الدول التي يحكمونها.

---

(20) غليون، ص 155-156.

ثالثًا: عرض نتائج تحليل تجارب الإسلام السياسي

بعد الأعوام الطويلة من الأخذ والرد، أصبح الإسلام السياسي حقيقة مشتركة، لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاوزها أو القفز عليها، في الدول الإسلامية كلها، فسواء تعلق الأمر بجمعيات خيرية، تنشط في إطار المجتمع المدني، أم تعلق الأمر بجمعيات سياسية شرعية أم غير شرعية، سرية أو علنية، أصبحت الحركات الإسلامية اليوم أكثر التنظيمات المدنية والسياسية تغطية لجهات ومناطق العالم الإسلامي المختلفة. تبين المعطيات الإحصائية المتوافرة أن أي دولة من دول العالم الإسلامي تكاد لا تخلو مما لا يقل عن تنظيم إسلامي واحد، ويبين لنا الجدول (8-1) مدى انتشار الحركات الإسلامية، فحتى عندما يتعلق الأمر بدول لا تظهر في الجدول، يعود السبب إلى عدم توافر المعلومات، أو لأن التنظيم سري وغير شرعي ولا تعترف به الدولة التي ينتمي إليها، الأمر الذي يصعِّب مسألة إحصائه، لكنه لا ينفي وجوده. يشير كتاب الإخوان المسلمون في الخليج إلى وجود الإسلام السياسي بشكل أو بآخر في الدول الخليجية كلها التي لم تظهر في الجدول الآتي:

الجدول (8-1)

توزيع التنظيمات السياسية الإسلامية بحسب الدول الإسلامية
بناء على إحصاءات 2002

الدولة	التنظيم الإسلامي السياسي
الجزائر	03
مصر	01
إيران	07
الأردن	03
المغرب	01
السودان	04
سورية	01

يتبع

تابع

تونس	01
تركيا	02
اليمن	01

المصدر: Colin J. Beck, «State Building as a Source of Islamic Political Organization,» *Sociological Forum*, vol. 24, no. 2 (June 2009), p. 345.

هذا من الناحية الكمية، أما من الناحية الكيفية فبيّنت التجارب السياسية التي سُمِح فيها للحركة الإسلامية بالعمل في الشرعية والعلن، أن وجودها كان أفضل بكثير من غيرها من التنظيمات السياسية الشيوعية أو الليبرالية، أكان من حيث الانتشار على مستوى البلد الذي تنتمي إليه، أم من حيث القدرة على تجنيد الناخبين والمتعاطفين معها. يعتبر هذا الانتشار الواسع للإسلام السياسي في دول العالم الإسلامي المختلفة، مؤشرًا قويًا إلى نجاح الحركة الإسلامية في احتكار الساحة السياسية الإسلامية.

1 - نجاح الإسلام السياسي المعارض

قبل الخوض في مسألة نجاح الإسلام السياسي المعارض، يجدر بنا التعريج على علاقة الإسلام السياسي بالسلطة. تشير المعطيات التاريخية المختلفة إلى أن استجابة المسلمين لمثير الحداثة انحصرت في ردة الفعل الوطنية التي اعتمدت الأفكار القومية الممزوجة ببعض عناصر الحداثة الغربية، متبنية فكرًا حداثيًا وتحديثيًا، وردة فعلٍ إسلامية اعتمدت الأفكار الإسلاموية الداعية إلى الأصالة وإعادة ربط الأمة بماضيها وتراثها الحضاري. كانت ردة الفعل الوطنية أكثر سرعة وبراغماتية، لأنها تمكنت من الاستحواذ على السلطة، دافعة التيار الإسلامي إلى المعارضة، فقدّم التيار الإسلامي نفسه، طوال أكثر من نصف قرن كبديل قادرٍ على تحمُّل مسؤولية استعادة مجد الأمة الإسلامية، معتبرًا الأمر في منزلة الأمانة التي خانها الوطنيون، بتخليهم عن إرث الأمة وسقوطهم في أحضان الغرب الصليبي.

نتج من الوضع التنافسي بين الإسلاميين والوطنيين، تولي الوطنيين السلطة، وحصر الإسلاميين في المعارضة. يلخص لنا محمد أبو رمان وحسن أبو هنية علاقة الحكومة الأردنية بالإسلام السياسي وفق صيغة لا تختلف كثيرًا عن علاقة باقي حكومات الدول المسلمة بإسلامييها، إذ يقولان «إن 'المعادلة السياسية'

والاعتبارات الأمنية هي التي تحكم سياسات الدولة تجاه الإسلاميين سواء بالاحتواء والتوظيف أو التهميش أو الإقصاء والمنع، وجميع هذه الخيارات تستخدمها الدولة معهم، فمع جماعة الإخوان المسلمين تطورت علاقة الدولة من التوظيف إلى التحجيم والإقصاء، ومع السلفيين التقليديين تعتمد الدولة سياسة التوظيف، أما الجهاديون فالسياسة الرسمية هي المواجهة الأمنية، ومع الدعوة والتبليغ والصوفية فإنّ الدولة تتخذ نهجًا متساهلًا، بينما حزب التحرير محظور وممنوع من النشاط وتحت طائلة العقاب القانوني، فيما تتبنى الدولة حزبًا مثل الوسط الإسلامي وتدعم مشروعه 'المنتدى العالمي للوسطية الإسلامية'، وتختلف علاقتها بجماعة الأحباش طبقًا للوضع السياسي والاختلاف داخل مطابخ القرار، وتترك الحبل على الغارب لجماعة الدعوة والتبليغ طالما أنها تعلن عدم التدخل في السياسة وتحث الناس على هذا الخط الديني - السياسي، ومع ذلك تبقى تحت أعين الأجهزة الأمنية خوفًا من أن تتعرض هذه الحركة الفضفاضة الهلامية الكبيرة لاختراقات من جماعات إسلامية أخرى»[21]. يلخص لنا الأنموذج الأردني معظم الاستراتيجيات التي اعتمدتها الحكومات المسلمة مع التيار الإسلامي بأطيافه المختلفة، حيث تقوم هذه العلاقة بحسب درجة قرب التنظيم الإسلامي من مسألة تهديد أمن الدولة وأمن السلطة الحاكمة أو بعده عنها، وبحسب أيضًا استعداد التنظيم الإسلامي لتقديم يد المساعدة إلى حكومات الدول المسلمة في مواجهة خصومها، وفي جميع الحالات تبقى الريبة والشك والمراقبة الأمنية العوامل المشتركة بين جميع الاستراتيجيات المعتمدة من الحكومات.

بناءً على ما سبق يمكننا متابعة تطورات العلاقة بين السلطة والإسلاميين على النحو التالي:

في البداية كانت الحركة التحررية وبناء الدولة الوطنية، وهنا كانت المشاركة في الحركات التحررية والانفصالية التي انتهت بتأسيس الدول الوطنية في العالم الإسلامي كله، فكانت المشاركة في مسار التأسيس التحريري أو الانفصالي أو

---

(21) محمد أبو رمان وحسن أبو هنيّة، «الحلّ الإسلامي» في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن، مراجعة وتدقيق ميس نوايسة وفراس خيرالله (عمان: مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية؛ مؤسسة فريدريش إيبرت، 2012)، ص 31.

التوحيدي للدولة الوطنية الحديثة في إطار تحالف للقوى الوطنية بأيديولوجياتها المختلفة، وكان الهدف هو بناء الدولة كفعلٍ استعجاليٍّ، ثم التفكير في ما بعد في الأسس التي تقوم عليها هذه الدولة.

أدى طرح مسألة الأسس التي تقوم عليها الدولة إلى فض التحالف القائم بين الأيديولوجيات المختلفة التي ساهمت في التحرير والبناء، لينفرد الوطنيون والقوميون بالسلطة، وهنا بدأ التفكير في استراتيجيات جديدة لتسيير العلاقة بالإسلاميين الذين كانوا يمثلون أقوى الأيديولوجيات التي يمكن أن تهدد الوطنيين، ومن ثمة كان الاحتواء من الدولة الوطنية، إذ عملت النخب الوطنية على استيعاب بعض الرموز الإسلامية لتقوية شرعيتها وإقامة الحجة على الإسلاميين، من خلال تأكيد إسلامية الدولة، حتى وإن لم تعتمد الأيديولوجية الإسلاموية.

نتج من هذا الاستيعاب توظيف الحركة الإسلامية من النخب الوطنية في مواجهة الأيديولوجيات المختلفة التي كانت تعتبرها معارضةً ومضادةً وتهديدًا لها: فاستخدمهم الليبراليون ضدّ الشيوعية والاشتراكية، واستخدمهم الاشتراكيون ضد الليبراليين، وضد الشيوعيين، كما استخدمت معظم النخب الحاكمة الإسلام المعتدل ضدّ الإسلام المتطرف.

بعد جميع هذه التجارب التي كانت في معظمها في غير مصلحة الإسلاميين، برز التيار الإسلامي كتيار معارض للنظام القائم، من خلال استثمار إخفاق هذا النظام في التنمية والنهوض بالمجتمعات المسلمة، فكان تجنيد المتعاطفين مع الحركة الإسلامية ضد الأنظمة القائمة في إطار مشروع إسلامي يعد بتغيير جذري يصحح أخطاء القوميين والوطنيين. إذ «أعطت أفكار المفكرين الإسلاميين كالمودودي وسيد قطب والشيخ حسن البنا وعلي شريعتي والخميني للأجيال الجديدة معالم مرجعية تسمح لهم بفهم المجتمع الحديث وتقديم انتقاداتهم وبدائلهم الخاصة والإسلامية»[22] التي بحسب رأيهم يمكن أن تحقق الإقلاع الحضاري الإسلامي. كانت نتيجة هذه المعارضة وصول الإسلاميين إلى ممارسة السلطة، من طريق العنف والقوة أحيانًا، كالحالات الأفغانية والسودانية والصومالية، أو من طرق الانتخاب، كالحالات الأردنية والفلسطينية والتونسية والمصرية.

(22) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 60.

تتمثل أولى مؤشرات نجاح الإسلام السياسي المعارض، بالانتشار الواسع لأفكاره وأيديولوجياته، أكان من خلال إنتاجات منظريه أم انتقادات معارضيها، إذ نلاحظ الكم الهائل من الدراسات والمؤتمرات والكتب والمقالات والحصص التلفزيونية والإذاعية والمواقع الإلكترونية التي تتناول فكر التيار الإسلامي، إما ترويجًا وإما نقدًا، فعلى سبيل المثال لا الحصر، يبيّن موقع مشروع الدليل المفتوح ((Open Directory Project (OPD)) الذي يهتم بإحصاء المواقع الإلكترونية وتصنيفها بحسب اهتماماتها واختصاصاتها، أن عدد المواقع المرتبطة بالدين الإسلامي وصل في يوم 27/ 04/ 2013 إلى 1335 موقعًا، منها 49 موقعًا إسلامويًا.

من هنا يمكننا الجزم بأن الإسلاميين نجحوا نجاحًا كبيرًا في الترويج إعلاميًا وفكريًا لأيديولوجيتهم، حتى إن مفاهيم إسلامية كثيرة، كالخلافة والشريعة والجهاد، أصبحت مفاهيم عالمية تستعمل بنطقها العربي في جميع اللغات عمومًا، وفي اللغة الإنكليزية خصوصًا، ومن هنا يمكننا القول إن هذه المفاهيم، على غرار مفهوم الشريعة. فـ «باعتباره نسقًا إسلاميًا أصليًا مؤسسًا على العدالة الاجتماعية والحكامة الراشدة، تحول مفهوم الشريعة وبسرعة إلى مركز المعركة الأخلاقية»[23]، إذ لا يكاد أي نقاش عام اليوم يخلو، في المستويات والثقافات المختلفة، من إدراج وجهة النظر الإسلامية في المسألة.

إن أهم ميزة يتميز بها النجاح والانتشار الواسعان للفكر الإسلامي، هو أنه يدار بمنطق الصراع بين المؤمنين وغير المؤمنين، وهذا ما يمنحه الشرعية ويدعمها، خصوصًا عندما يربط المفكرون الإسلاميون، والمروجون للأيديولوجيا الإسلامية، حال المسلمين اليوم الذي يزداد تدهورًا، بتآمر الغرب الكافر ضد المسلمين المستضعفين في الأرض. تساعد هذه القطبية الثنائية للصراع بين المؤمن والكافر في شرعنة الخطاب الإسلامي، وفي سرعة انتشاره، وتغلغله بين فئة الشباب التي ترى في التوصيف الذي يقدمه الإسلاميون للوضع، صورة طبق الأصل عن معاناتها وحالها.

---

(23) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 62.

أ- النجاح التنظيمي والشعبي والاجتماعي

يمثل الجانب التنظيمي أحد أهم مجالات تفوق الإسلاميين، فانعكس نجاحهم في هذا الجانب على الجوانب الشعبية والاجتماعية، فحتى إن نُعتت الأيديولوجيا الإسلامية بأنها رجعية وتقليدية وظلامية أيضًا، فإن هذه الحركة برعت أكثر من غيرها في استخدام المناهج والتقنيات الحديثة في التنظيم وفي توظيفها، الأمر الذي أهّلها لتكون أكثر التيارات انتشارًا وجاهزيةً لمنافسة النخب الحاكمة في العالم الإسلامي كله ولتتحداها، لذا أصبح «الإسلام السياسي القوة الأسرع نموًا في مجال السياسة في العالم الإسلامي اليوم، فحتى إن كانت النخب المسلمة ذات التربية الغربية أكثر تطورًا، إلا أنها لم تحقق الأثر الجدي المتوقع منها»[24]. تتمثل المفارقة التي صنعت نجاح الإسلام السياسي، في تقليدية وكلاسيكية وسائل من يدّعون أنهم يتحملون عبء نشر الحداثة الغربية في العالم الإسلامي، في مقابل حداثة ومعاصرة وسائل من يُنعتون بالتقليدين والرجعيين، فعلى الرغم من حمل الحداثيين المشروعات الأيديولوجية الكبيرة والمؤطرة بالنظريات القوية، إلا أنهم بقيوا متحصنين في أبراج عالية وعاجية، إذ لا يتعدى صدى صوتهم جُدُر الحجرات المغلقة التي حبسوا أنفسهم فيها، في مقابل كل هذا، نجد التيار الإسلامي الذي وإن لم تكن له القوة النظرية والتنظيرية نفسها التي يتمتع بها خصومه، عرف كيف يفهم المجتمعات التي ينشط فيها، فكان النزول إلى المجتمع والاختلاط مع مكوِّناته المختلفة، سببًا مهمًا في نجاح الفكر الإسلامي في تجنيد الشرائح المختلفة للمجتمع. «يقترح أوتفيك (Utvik) في هذا الصدد، مظهرًا مختلفًا للحداثة يتمثل بالأشكال والمناهج المعتمدة من الإسلاميين. فظهور التجمعات الكبيرة والعرائض الواسعة والضغط الجماعي والنداءات الموجهة إلى الرأي العام «والتجمع السياسي بين رجال ونساء، لا تربط بينهم علاقات القرابة، أو أي شكل آخر من الرباطات التقليدية، من أجل دعم التغيير السياسي»، تعبّر كلها عن فعل جديد وتحولي في الوقت نفسه. تمثل هذه الأشكال الجماهيرية الجديدة للتضامن، القطيعة مع الماضي، ففي كلا المستويين «النظري والعملي يتحدى الإسلاميون هيمنة الطبقات الحاكمة على السلطة». تمثل هذه

---

(24) Fuller, p. xv.

الأشكال الشعبوية التي اعتمدها الإسلاميون مبررًا لما ذهب إليه بعض المفكرين، عندما اعتبر الإسلاميين عناصر حداثية وتحديثية في التطور السياسي للمجتمع المسلم»[25].

تشكّل الثنائية القطبية المكونة من الإسلاميين من جهة، وجميع الأيديولوجيات الأخرى من جهة ثانية، عاملًا مهمًا في نجاح التيار الإسلامي في التغلغل في داخل المجتمعات الإسلامية، ذلك أن هذه الثنائية، أتاحت لها المحافظة على التصنيف الأساس الذي يميز المؤمنين الحاملين المشروع الإسلامي من العلمانيين والشيوعيين الحاملين المشروع الغربي المعادي للإسلام، فالحديث باسم الأمة الإسلامية أطّر جميع الخطابات الإسلامية، مؤسسًا بذلك صراعًا غربيًا إسلاميًا أول على أنه استمرار للحرب الصليبية التي تعبّر عن العداء الغربي المستديم للأمة الإسلامية، مارست «الأمة التي يهددها الغرب وظيفة تجنيدية في الأيديولوجيا والخطاب الإسلاميين. علمًا أن تكتيك واستراتيجيا الإسلاميين كانا موجهين بشكل أساس ضدّ دولهم الوطنية. دافع أنصار الثيوقراطية، تأثرًا بالأنموذج الإيراني، عن فكرة مفادها أن الله وحده وليس الإنسان، قادرٌ على فعل الخير، ومن ثمة فالله وحده أو خليفته في الأرض يمكن له التحكم في الحقوق، وأن الناس يجب عليهم أن يخضعوا أنفسهم لمصلحة الأمة»[26]، وبهذا نلاحظ كيف أن الإسلاميين نجحوا في توظيف الصراع الغربي – الإسلامي في داخل مجتمعاتهم، وضد حكام دولهم الذين كانوا يُنعتون عادة بـ «عملاء الغرب» المعادين للإسلام، ومرة أخرى نجد أن قراءة المجتمع من خلال شبكة ثنائية: مؤمن/ غير مؤمن هي التي ساعدت التيار الإسلامي في النجاح باقتدار، وفي التفوق أمام منافسيه الآخرين، إنها الاستراتيجيا القديمة المتجددة، فالأسلوب نفسه استخدمته المعارضات الإسلامية المختلفة عبر التاريخ، إذ تشير الدراسات إلى وجود «طوال التاريخ الإسلامي كثير من الحلقات التي واجه فيها الثوار حكامهم باسم الإسلام، وغالبًا كان الأمر يتعلق بزعماء روحيين فرديين يجندون المؤمنين لمطالب خاصة»[27]، من هذا المنطلق

---

(25) Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 62.

(26) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 64.

(27) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 58.

يمكننا القول إن الشكل العام للمعارضة الإسلامية بقي نفسه حتى إن نجح في اعتماد عناصر الحداثة الغربية في تنظيم هذه المعارضة، وهذا هو في نظري مفتاح النجاح الذي مكّن التيار الإسلامي من الاستمرار على الرغم من أوضاع القهر والاستبداد والتنكيل التي عرفها هذا التيار في مناطق العالم الإسلامي المختلفة.

من جهة أخرى انتظمت الحركات الإسلامية على شكل جمعيات سياسية وأخرى خيرية، وطورت شبكات دعم اجتماعي قوية، تقدم هذه الشبكات جميع الخدمات التي أخفقت الأنظمة الوطنية في تقديمها، إن «أحزاب التنمية والعدالة المغربي، والإخوان المسلمين المصرية وجبهة العمل الأردنية، تمتلك شبكة فاعلة للخدمات، إنهم أكثر مهارة من باقي الجماعات السياسية في بناء شبكات التوزيع والخدمات، وفي كثير من الأحيان يمثلون مصالح اجتماعية بديلة من «المصالح الرسمية»»[28]، هنا أيضًا تتم هذه الخدمات الاجتماعية على أساس رؤية إسلامية وباستعمال مصطلحات دينية إسلامية، كالتكافل والتعاون بين المؤمنين. إذ «استفاد الإسلام السياسي من شبكات المساجد والمدارس القرآنية والمنظمات التطوعية المرتبطة به من أجل نشر أفكاره، وتجنيد الأتباع المحتملين. بالاعتماد على تبرعات المؤمنين العاديين، والمانحين الأغنياء والمهاجرين إلى دول الخليج»[29]. أدى هذا التنظيم إلى تأسيس لجان خدمات اجتماعية قوية ملحقة بالأحزاب الإسلامية، ساهمت مساهمة كبيرة في تقديم كثير من الخدمات للمواطنين في الأوضاع العادية وخلال الأزمات والكوارث.

بيّنت التدخلات التي قامت بها اللجان الاجتماعية للأحزاب السياسية في مصر والجزائر والأردن والمغرب وفلسطين، فاعلية القائمين بهذه اللجان وجديتهم، إذ إنها في كثير من الأحيان كانت تتفوق على المصالح والوزارات الرسمية للدولة، خصوصًا في حالات الأزمات والكوارث، كالزلازل والفيضانات... عادة يستغل الإسلاميون نجاح العمل الاجتماعي لمنظمات الحركة الإسلامية، إعلاميًا، ليحققوا مجموعة أهداف أساسية للمعارضة الإسلامية: أولها، إبراز

---

(28) Laura Guazzone and Daniela Pioppi, «Globalisation and the Restructuring of State Power in the Arab World,» *The International Spectator. Italian Journal of International Affairs*, vol. 42, no. 4 (December 2007), p. 512.

(29) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 61.

القوة التنظيمية للحركة، وثانيها، إبراز أهليتها للحكم والقيادة بناء على تنظيمها، وثالثها، ربط هذا النجاح بالإيمان وبالاعتصام بحبل الله، أما رابعها، فتأكيد عدم نجاعة الأيديولوجيات الأخرى لتعارضها مع مقتضيات الإيمان. بهذا يمكننا أن نقرّ مع نادر هاشمي بـ «نجاح الإسلاميين في إدماج مجموعات اجتماعية جديدة في السيرورة السياسية، خصوصًا من القطاعات المهمشة من المجتمع. في هذا الاتجاه، كانت مساهمته جديدة وتحديثية. فالأصول السوسيو اقتصادية للناشطين الإسلاميين هي في الطبقات المتوسطة وما أدنى منها»[30]. فئات اجتماعية عريضة ومتغلغلة في عمق المجتمع أتاحت للتيار الإسلامي الوصول إلى القطاعات المنسية والصامتة والمستقيلة، فعرف كيف يعيدها إلى الحياة الاجتماعية من خلال بعثه الأمل في نفوس هؤلاء المهمشين، ناجحًا بذلك في استقطابهم وتجنيدهم لمصلحته.

في هذا المستوى نجح الخطاب الإسلامي في مخاطبة العواطف، وتوجيه خطابه وفعله إلى قلب المؤمن قصد كسب ولائه وتحصينه من الانزلاق نحو الأيديولوجيات الأخرى، إذ تبين دراسات عدة أن «المصادر المفتاحية لشعبية التنظيمات الإسلامية هي قدرتها على التنقل عبر خطاب بسيط مؤسَّس على العدالة الاجتماعية، وعلى نشر شبكة واسعة من الخدمات الاجتماعية الموجهة إلى الشعب، ولا سيما المعوزين منهم، ونجحوا نجاحًا كبيرًا لأن الحكومات الفاشلة لم تتمكن من توفير مثل هذه الخدمات بسبب ضعف كفايتها، وعدم فاعليتها وإهمالها هذه الخدمات (وفسادها). عُرفت التنظيمات الإسلامية بقدرتها على توفير المأوى والرعاية التربوية والرعاية الصحية المجانية أو الزهيدة، وإسكان الطلاب من خارج المدن، وتسهيلات الزواج الجماعي لتفادي طلبات المهور الغالية، والرعاية القانونية والتسهيلات الرياضية وتسهيل تشكيل جمعيات النساء»[31]، إنه العمل الجواري الذي لم تنتبه إليه الحكومات التي تسيِّر شؤون الدول الإسلامية إلا بعد فوات الأوان.

تعتبر مشاركة الإسلاميين في العملية السياسية وفق القواعد الديمقراطية

---

(30) Hashemi, p. 62.

(31) Fuller, pp. 27-28.

الغربية مخاطرة كبيرة، تتمثل بإمكان إخفاق هذا التيار في معالجة مشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، وعندئذ يمكن أن يطاول إخفاق الإسلاميين الإسلام في حد ذاته، ومن ثمة يمكن أن ينتفض أعداء الإسلاميين قائلين «ها قد جربنا الإسلام لكنه لم ينجح».

من أجل تجاوز هذه المخاطرة، قامت الحركات الإسلامية التي قررت المشاركة في العملية السياسية «بخلق أجنحة سياسية أو أحزاب، وفي بعض الحالات قامت بفصل الحركة عن الحزب، كما هو الشأن بالنسبة إلى الإخوان المسلمين، وحتى التيار السلفي يعمل على اعتماد هذا الأسلوب في الآونة الأخيرة، وهذا بغرض التقليل من الآثار السلبية المحتملة في الحركة في حال إخفاق الحزب»[32]، من الناحية التنظيمية تدل هذه المناورة على تجربة سياسية كبيرة، وعلى حذر عقلاني، وأيضًا، وهذا هو المهم، على استعداد الحركات الإسلامية لعلمنة نشاطها، إذ يمثل هذا فصل الجماعة الدينية عن جناحها السياسي، فصلًا للسياسي عن الديني، بغرض تجنيب الديني الذي يتعامل مع الحقيقة المطلقة، التي يمكن التحكم بها، أو على الأقل بتأويلها، مخاطر السياسي الذي يتعامل مع الحقائق المتعددة التي يمكن ألا تتحكم بها الجماعة. وهنا يمكننا أيضًا الحديث عن النجاح الناتج من وعي التمييز بين المؤمنين وعموم الناس، فالمؤمنون هم الذين يدينون بالولاء لزعيم التنظيم السياسي، بل يبايعونه على السمع والطاعة، انطلاقًا من إيمانهم واقتناعًا منهم بأهليته لقيادتهم دينيًا؛ وعموم الناس هم الذين يمثلون المواطنين الذين يوجد من بينهم من لا يؤمن بالطروحات الدينية للحركة لكنه مقتنع بالطرح السياسي، وبهذا وسّعت الحركة الإسلامية دائرة استقطابها، الأمر الذي حقق لها شعبية كبيرة.

ب - النجاح السياسي

لا يحتاج النجاح السياسي للإسلاميين إلى كثير من البراهين لإثباته، فالمعلوم أن الإسلاميين نجحوا نجاحًا كاسحًا في جل الانتخابات التي شاركوا فيها، خصوصًا عندما يكونون في حالة عذرية، أي عندما يشاركون في الانتخابات أول مرة، إذ تبين جميع المعطيات النجاح الكاسح للإسلاميين في التسعينيات في

(32) Fuller, p. 138.

الجزائر، في الانتخابات المحلية والدور الأول من الانتخابات التشريعية، وفي الأردن ثم بعد ذلك في فلسطين، وفي السنوات الأخيرة في تونس وفي مصر وفي المغرب. فإلى غاية إشعار آخر سيبقى الإسلاميون، منذ بزوغ نجمهم على الساحة السياسية الإسلامية، البديل الوحيد الأكثر جاهزيةً لخلافة الأنظمة الشمولية التي سادت المسلمين منذ سقوط الخلافة الإسلامية، ومنذ اندحار الحركة الاستعمارية الغربية. أمام هذه السانحة لاقتحام الساحة السياسية، نجد الإسلاميين حتى إشعار آخر أيضًا، يكتفون بتأسيس نجاحهم على أنقاض إخفاق الأنظمة الشمولية التي يعارضونها أو يتعايشون معها على مضض، علمًا أن هذا الإخفاق لم يأت نتيجة ضغط التيار الإسلامي، بل إنه إخفاق مرتبط بجوهر هذه الأنظمة التي لم تتمكن من اكتساب الشرعية على الرغم من طول مدة حكمها. أكثر من ذلك، عمّق استئثار هذه النخب بالحكم، لا شرعيتها سواء أكان ذلك بالاعتماد في تقويمها على «المعايير الإسلامية، كإخفاقها في تحقيق العدل والحكامة الراشدة، أم على المعايير السياسية المعاصرة، باعتبار أن ممثلي هذه الأنظمة غير منتخبين، وضعيفي الكفاية، وغير راغبين في مواجهة اختبار الاختيار الشعبي»[33].

من هنا يمكننا تأكيد أن الحركات الإسلامية اعتمدت في استراتيجيا الترويج لمشروعها على النقد الحاد والعنيف للخيارات الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية التي أخذت بها النخب الوطنية الحاكمة، فاستفادت من الفساد الذي ميز هذه النخب، ومن التهميش واللامساواة اللذين أصبح المواطن المسلم يشعر بهما في الدول المسلمة كلها، إذ إن معظم الحركات الإسلامية الكبرى «يرى أن التأثير الغربي والقيم الغربية المتزايدين في المجتمعات المسلمة، هما السبب الأساس في تزايد الفساد وعدم فاعلية الحكومات، والبطالة وانعدام العدالة الاجتماعية. (إنها تعتقد أن) الغرب قد لغم المؤسسات الإسلامية والعادات والقيم، وجعل المسلمين ينحرفون عن الطريق القويمة، جارًّا جميع العالم الإسلامي إلى أزمة وانحطاط خلقي. ويعتقد كثيرون أن التخلص من هذا الوضع يكون من خلال عودة فردية للمسلمين وللدول المسلمة إلى المصادر النقية لممارسات الإسلام، ورفض التأثير والقيم الغربية وخلق دولة إسلامية»[34].

---

(33) Fuller, p. 24.

(34) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 64.

مرة أخرى نجد أن الخطاب الإسلامي، في تفسيره إخفاق النخب الوطنية، أو في تقديمه البدائل القادرة على تجاوز هذا الوضع، على حد السواء، يبقى خطابًا موجهًا إلى المؤمنين، باعتماده على تقديم تفسيرات دينية تخاطب القلب أكثر مما تخاطب العقل. فالإخفاق والهوان اللذان ميزا الدولة الوطنية، يعزيان إلى البعد عن الدين وعن الله، فالمسلمون سيهانون ما ابتغوا العزة في غير ما ارتضاه الله لهم، أما عن البدائل فهي بسيطة بقدر بساطة التشخيص المقدم، فإذا كان البعد عن الله هو سبب التخلف، فإن العودة إلى الله ستكون المخرج الذي يمكنه أن يرفع الذلة والهوان عن المسلمين.

استفاد الإسلاميون من حالة الأمية التي تميز معظم المجتمعات المسلمة، لإمرار خطاب شعبوي يركز على تأجيج العواطف نحو الدين الإسلامي، فأسسوا خطابًا سياسيًا دينيًا مبنيًا على شيطنة الأنظمة الحاكمة ومن ورائها القوى الغربية الكبرى، وعلى تلبيس المجتمعات المسلمة جبة الضحية التي تنتظر المنقذ المتمثل بنخبة الإسلاميين الذين عادة ما يكونون من العلماء والخطباء الذين يعرفون كيف يستقون الأمثلة من سير الأنبياء والرسل والصحابة، لبرهنة صدقية المشروع الذي يروجونه. استطاع الإسلاميون بهذه الاستراتيجيا الإعلامية والترويجية التفوق على الآلة الإعلامية وحتى السياسية لأنظمة فاسدة وفاقدة الشرعية، فكان اندفاع المسلمين وراء الإسلاميين اندفاعًا عقابيًا للنخب الوطنية التي لم يروا فيها إلا الضعف والتهميش والهوان، أكثر مما هو اندفاع اختياري مبني على المقارنة والمفاضلة بين المشروعات على أساس الفاعلية.

يعزى نجاح الإسلاميين في هذا المستوى إلى النداء الذي وجهه علماء من الإسلاميين إلى المؤمنين من أجل العودة إلى الله، كشرط أساس لتحقيق رضاه، وتنزيل البركات على المسلمين من فوقهم ومن تحت أرجلهم. أصبح انتخاب الإسلاميين مرادفًا لانتخاب الإسلام، المتجسد في خطاب سياسي ديني يركز على القيم الخلقية، وفي علماء وخطباء تعدت طموحاتهم الإمامة الصغرى إلى الإمامة الكبرى، فعندما نواجه المؤمن بضرورة الاختيار بين مرشح إسلامي اعتاد رؤيته في المنابر الدينية، ومرشح يساري أو علماني اعتاد رؤيته مبتورًا عن كل ما يمت إلى الدين بصلة، ثم نختم ذلك كله بأن نحمّل «المؤمن» المسؤولية الدينية والإيمانية عن صوته الانتخابي، «صوتك أمانة»، فإن النتيجة ستكون محسومة لا

محالة، خصوصًا عندما يكون الإسلاميون في حالة عذرية تامة، وهذا ما حدث فعلًا في الجزائر والأردن وفلسطين وتونس ومصر والمغرب.

2- إخفاق الإسلام السياسي الحاكم

توصلنا في نهاية الجزء الأول من هذه الدراسة إلى تمكُّن التيار الإسلامي من الوصول إلى السلطة، واكتفينا بالحديث عن النجاح المحقق من طريق احترام المعايير الديمقراطية التي تحقق فيها النصر للإسلاميين بعد منافسة قانونية مع غيرهم من التيارات السياسية، وتجاوزنا الحديث عن الانتصارات التي حدثت بالعنف المسلح والعنف الثوري، كما هو الشأن بالنسبة إلى التجارب الإيرانية والسودانية والأفغانية والصومالية، كان هذا التجاوز بسبب ارتباط وصول الإسلاميين إلى السلطة في هذه التجارب بالقوة وبعد عنف دموي تراجيدي أحيانًا، وليس من طريق المنافسة واستمالة الأنصار والمتعاطفين.

مع ذلك، سواء وصل الإسلاميون إلى السلطة من طريق القوة والعنف، أو من طريق الانتخابات والممارسة الديمقراطية، لم تعرف تجربتهم في الحكم النجاح نفسه الذي عرفته تجربتهم في المعارضة، إذ تبين نتائج التجارب السابقة والتجارب الحالية الإخفاق الذريع للتيار الإسلامي الحاكم. وللتذكير بفرضيتنا، نؤكد مرة ثانية أن إخفاق الإسلام السياسي الحاكم يعزى إلى عدم قدرته على تطوير مشروع وخطاب يستوعبان جميع الطاقات الوطنية، وعوض السعي إلى توحيد المجتمع تحت مسميات جامعة وعادلة ومتساوية، نراه وفي جميع التجارب السابقة والحالية، يلجأ أو يُدفع دفعًا إلى تفكيك المجتمع إلى مؤمنين وغير مؤمنين، متناسيًا أن الأمر يتعلق بمواطنين يفترض أن يعاملوا بعدل، وأن نوفر لهم الحريات الأساسية، ونضمن لهم العيش الكريم، الأمر الذي يساعدهم في الاندماج في المشروع الوطني المبني على الأيديولوجيا الإسلامية.

من هنا سنعتمد كافتراضات لتفسير هذا الإخفاق اعتبار التمييز الديني والتعصب للمشروع الإسلامي عاملين أساسين لإخفاق الإسلام السياسي، ومن ثمة فقدان الثقة في التيار الإسلامي ككل، أي الاستمرار في تفضيل هيمنة رجل السياسة الإسلامي كعالم مصلح، على حساب السياسي المناور الذي يخطط

للسياسة وللاقتصاد وفق فقه الواقع وإكراهات المعيش اليومي، وتفضيل هيمنة المؤمنين الذين يمكن إرضاؤهم بالبلاغة الدينية، على حساب المواطن الذي يأمل في العيش الكريم والعادل والحر.

أ- الإخفاق السياسي

تبرز أول معالم أزمة الإسلام السياسي في أشكال تسييره العلاقة بالدولة الوطنية الحديثة، إذ من المعلوم أن جميع الدول الإسلامية الناشئة بعد اندحار الحركة الاستعمارية أو بعد سقوط الدولة العثمانية، من دون استثناء، اعتمدت الدولة الوطنية وفق الأنموذج الغربي، علمًا أن هذا الأنموذج اعتمد أشكالًا للتماهي وللرباط الاجتماعي، تختلف شكلًا ومضمونًا عن أشكال الدولة الإسلامية، فمن دولة تسير جماعة المؤمنين، ومن دولة مؤسسة على الأخوة في الدين، لا تعترف لا بالجغرافيا ولا باللغة ولا بالإثنية أو بالجنس في تحديد معايير الرباط الاجتماعي بين المنتسبين إليها، إلى دولة تسيِّر جماعة المواطنين، واعتمدت حدودًا جغرافية ضيقة مؤسسة على اللغة و/ أو الإثنية والقبيلة والعشيرة.

برزت الحركة الإسلامية معارضًا قويًا للأطروحات التي تبنتها النخب الوطنية، وقدمت نفسها بديلًا قادرًا على ملء الفراغ الذي تركه الوطنيون، أي إعادة مجد الأمة الإسلامية الضائع، إذ نستطيع الجزم أن «الإسلام السياسي برز في الفضاء العمومي كردة فعلٍ ضدّ الاستعمار الغربي، وضد القومية العربية الحديثة، وضد الاختلالات السوسيو اقتصادية داخل المجتمعات الإسلامية»[35]. وظهر شكلان من المعارضة الإسلامية، معارضة سياسية تسعى إلى تغيير جذري للأوضاع، من خلال تغيير هرم السلطة، أي تغيير الدولة، وهو اتجاه انقسم بدوره منهجين، منهجًا معتدلًا يعتمد القواعد السياسية التي حددها الوطنيون، ومنهجًا متطرفًا يَكفر بهذه المناهج وبأصحابها ويُكفِّرهما، وتاليًا يعتمد أساليب عنيفة في التغيير؛ أما الشكل الثاني للمعارضة فاعتمد موقفًا معاديًا للسياسة، وتبنى فكرة التغيير من الداخل، من خلال التربية وإعادة أسلمة المجتمع، ظنًا منه أن النجاح في تكوين مسلمين

(35) Khalid Madhi, «Islamism(s) and the Arab Uprisings: Between Commanding the Faithful and Mobilising the Protestor,» *The Journal of North African Studies*, vol. 18, no. 2 (2013), p. 251.

يلتزمون الشريعة الإسلامية، يكفي وحده لإعادة بعث الدولة الإسلامية من جديد. هنا يمكننا الإقرار مع ماكس رودنباك (Max Rodenbeck) بالتالي: «حتى لو اتفق الإسلاميون على الهدف النهائي لمشروعهم، إلا أنهم اختلفوا من حيث المنهج. ففي جهة جد متطرفة نجد أولئك الذين يؤمنون بأن مجتمعاتهم ابتعدت كثيرًا عن الإسلام، إلى درجة سقوط هذه المجتمعات في حالة الجاهلية أو الجهل الماقبل إسلامي، فالجماعات الإسلامية في مصر وفي الجزائر تستعمل هذا المعتقد من أجل شيطنة كل من يقف في وجه وصولها إلى السلطة، وفرض الشريعة الإسلامية بالقوة. أصبح (هذا الفهم للواقع الإسلامي) مبررًا للهجمات العنيفة، ومن دون عقاب، ليس ضدّ الأجانب فحسب، بل ضد المسلمين الذين بات يُنظر إليهم على أنهم ليسوا أفضل من الكفار، أما في الجهة المتطرفة الثانية فنجد الإصلاحيين الذين يعتمدون تطبيق الشريعة الإسلامية كمثل أعلى، فهم يفضلون تعريف الشريعة كمبادئ أخلاقية، عوضًا من اعتبارها قوانين ثابتة. يرى القاضي المصري سيد العشماوي، مثلًا، بما أن الدستور المصري يقر بأن الشريعة الإسلامية 'هي المصدر الأساس للتشريع'، وبما أن أغلبية المصريين مسلمة، فالدولة المصرية، إذًا، هي دولة إسلامية»[36].

كانت ردة فعل الدولة الوطنية على هذه الأشكال المتعددة من المعارضة، بأن حاولت في البداية قطع الطريق أمام الإسلاميين من خلال اعتماد جزء من أطروحاتهم، فأعلِن معظم الدول المسلمة دولًا إسلامية في الدساتير الوطنية، كما أخذت هذه النخب على عاتقها احتكار تفسير موحد ومحلي للإسلام، وتبنت مشروعات إسلامية طموحة كبناء الجوامع الكبيرة والجامعات الإسلامية، وتسهيل إمرار البرامج الدينية في المؤسسات الإعلامية التابعة للدولة. وفي مرحلة ثانية عملت على توظيف أشكال المعارضة الإسلامية المختلفة بعضها ضدّ بعض، فشجعت المعتدلين ضدّ المتطرفين، واللاسياسيين ضد السياسيين. بصفة عامة عملت أنظمة شمولية كثيرة على احتواء الإسلام السياسي وإشراكه جزئيًا في الحكم (الجزائر، الأردن، الكويت، السعودية، العراق بعد صدام)، وهذا وفق استراتيجيا تهدف إلى امتصاص غضب المجتمع من جهة، ودعم شرعية الأنظمة

(36) Max Rodenbeck, «Is Islamism Losing Its Thunder?,» *The Washington Quarterly*, vol. 21, no. 2 (Spring 1998), p. 179.

الحاكمة من جهة ثانية، «استخدم جميع الزعماء السياسيين عبر العالم الإسلامي، تقريبًا، الإسلام في إطار جهد دعم شرعيتهم، والمسلمون ليسوا الوحيدين في هذا المجال: الزعماء السياسيون عبر العالم. كاثوليك وبروتستانت ويهود وهندوس وبوذيون، يعملون على ربط أنفسهم بالمؤسسات الدينية والقوى الروحية من أجل رفع منزلتهم السياسية الخاصة»(37).

لكن، بقدر ما كانت هذه الاستراتيجيا مفيدة نسبيًا للأنظمة الشمولية، باعتبار أنها أطالت في عمرها، إلا أنها كانت كارثية على التيار الإسلامي، لأنها جعلته يتحمل جزءًا من مسؤولية إخفاق الأنظمة الشمولية التي كان ينتقدها، وبهذا أصبح التيار الإسلامي جزءًا من الأزمة، بعدما كان ينظر إليه كجزءٍ من الحل، يمكن أن نبرهن هذه الفكرة بالحالة الجزائرية وكيف أن مشاركة حركة مجتمع السلم (حمس) في الحكم، لأكثر من عشريتين، انتهت بتراجع شعبية الحركة، وبتقسيمها أربعة أحزاب كاملة.

هذا ما يجعل الإسلام السياسي اليوم يتجاذب بين الكثير من الطروحات والمناهج التي تصل إلى حد التناقض والتضاد، إذ تبين لنا ملاحظة التجارب الحالية للإسلام السياسي في الجزائر وفي مصر وتونس وغيرهم من الدول، كيف كانت الأنظمة والقوى الغربية تتلاعب بالإسلاميين ولا تزال، من خلال التمييز بين معتدلين ومتطرفين أو بين حمائم وصقور. فحاولت الأنظمة التي كانت قائمة، وتلك التي لا تزال في سدة الحكم، وبالتحالف مع القوى الغربية، جر الإخوان المسلمين مثلًا إلى مواجهة السلفية، من طريق دفع أحزاب الإخوان في الدول العربية المختلفة إلى التنديد بمنهج التيارات السلفية المختلفة وأساليبها.

استجابت الحركة الإسلامية بالإيجاب لهذه اللعبة، ظنًا منها أنها تملك القدرات والخبرات اللازمة لتنقلب على من يدير هذه اللعبة في نهاية الأمر، إلا أنها بدأت تتخلى شيئًا فشيئًا عن أهم مقومات المشروع الإسلامي كشرطٍ أساسٍ للسماح لها بالمشاركة في اللعبة السياسية. بهذا التصرف وضعت الحركة الإسلامية نفسها في الخط نفسه مع الحركة الوطنية، إذ أصبحت تؤمن بالديمقراطية والانتخاب وتداول السلطة واتخاذ مواقف معتدلة إلى حد ما من الغرب، وحتى من القضية الفلسطينية

---

(37) Fuller, p. 40.

ومن مسار السلام مع الكيان الصهيوني. وعوضًا من بديل إسلامي لدولة وطنية أعلنت فسادها وإخفاقها وعجزها، صارت «بديلًا وطنيًا» في طبعة جديدة يتزعمها الإسلاميون، ويسعى هذا البديل في أحسن أحواله إلى تشكيل دولة وطنية تقودها إطارات إسلامية تؤمن بإمكان التعايش مع العلمانيين ومع الغربيين ومع اليهود. وضع تلقفته القوى الغربية المهيمنة وتحاول استغلاله أحسن استغلال، من خلال دفع الدول الإسلامية إلى تغيير لا يمس إلا الأشخاص، في حين تبقى معايير تنظيم الدولة وعلاقاتها بالمنتسبين إليها وبشركائها على حالها.

حتى مع اعتماد الإسلام السياسي استراتيجيا الاندماج في الدولة الوطنية واعتماد قيمها ومعاييرها، إلا أن ممارسة الإسلاميين للسلطة وللسياسة بصفة عامة، ومحاولتهم التوفيق بين الضغط الغربي والعلمانية من جهة، وضغط أنصارهم من المؤمنين بالمشروع الإسلامي، وحتى ضغط المعارضين الإسلاميين، أوقعتهم كثيرًا في أخطاء تُحسب ضدهم من جميع الأطراف، وتعزز الشك في نياتهم في جميع الاتجاهات.

من بين هذه الهفوات نجد عدم انسجام الخطاب السياسي الإسلامي مع الخطاب الديمقراطي الحديث الذي يعتبر من وجهة النظر العلمانية والغربية، مؤشرًا إلى عجز التيارات الإسلامية عن تطوير خطاباتها بما يتكيف مع الوضعيات الجديدة. يمكن هنا أن نستعيد خطاب المرشح للرئاسة المصرية محمد مرسي، الذي كان خطابه، غالبًا، خطابًا عاطفيًا موجهًا إلى المناضلين والمتعاطفين مع الحركة التي ينتمي إليها، أي إلى المؤمنين، أما وأصبح رئيسًا فإن خطابه كان يجب أن يكون موجهًا إلى المواطنين المصريين من الذين ناضلوا وتعاطفوا معه وانتخبوه، وإلى الذين لم ينتخبوه أيضًا، ومع ذلك ظل خطاب محمد مرسي على حاله، يقول نبيل عبد الفتاح في كتابه النخبة والثورة: «تقف مصر الدولة والأمة الحديثة في مفترق طرق تاريخي بامتياز، بين استمرارية التقليد السياسي المصري، وبين النكوص نحو بعض الأفكار والنظم وأساليب العمل السياسي التي تنتمي إلى مفاهيم الجماعة الدينية، والعشائر والعائلات والحرف، وهو تحد برز بوضوح في خطاب الرئيس المنتخب السيد محمد مرسي الذي كشف عن نزعة لتذرية المجتمع المصري إلى عشائر وطوائف، وحديثه عن أهلي وأبناء عشيرتي... إلخ، وهو ما يشير إلى أن هذه المفاهيم مركزية في طريقة تفكير الرئيس والفريق الذي يعمل معه، وهو أمر

بالغ الخطورة لأنه يعكس إدراكًا ما قبل حديثٍ وديني وشبه مغلق بامتياز لأننا لسنا «عشائر» نحن أمة واحدة ولسنا جماعات دينية»[38]، يستعمل الكاتب هنا مصطلح الأمة كمرادف للوطن، لأنه يقصد الأمة المصرية. يمثل هذا الانتقاد لخطاب الرئيس المصري المنتخب، مؤشرًا إلى وجود فئات من المجتمع المصري، لا تشعر بأن كلام الرئيس يعنيها، لأنه لا يتكلم من المعجم اللغوي نفسه الذي تفهمه، فإذا كان هذا التصرف خطأ من الرئيس، فالمفروض أن يسارع هو وفريقه إلى إعادة دراسة الخطاب الموجه إلى المواطنين حتى يصبح قادرًا على استقطاب جميع من ينتمون إلى دولة مصر ما بعد الثورة، أما إذا كان الأمر مقصودًا وليس خطأً، فهنا سيكون الأمر في غاية الخطورة، لأن الرئيس وفريقه في هذه الحالة ليسا إلا عناصر في استراتيجيا أكبر لفرض تصور وفكر شموليين جديدين، لا يختلفان كثيرًا عن ذلك الذي أسقطته الثورة.

من جهة ثانية يبيّن تحليل محتوى الوثائق السياسية للإسلاميين الذي قام به ماير (Mayer) و«قارن فيه بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948 الخاص بالأمم المتحدة، ومجموعة من الوثائق التي تحدد وتنظر للبدائل الأيديولوجية الإسلامية: 1- إعلان منسوب للمودودي، 2- الإعلان العالمي الإسلامي لحقوق الإنسان لسنة 1981، 3- مسودة الدستور الإسلامي الذي نشره الأزهر في القاهرة، 4- ودستور إيران لسنة 1979، في النهاية استنتج ماير:

لا يرى مؤلفو هذه الوثائق علاقة الفرد بالدولة علاقةً تعارضية، يكون فيها الطرف الضعيف (المواطن) بحاجة ماسة إلى ضمانات تتعلق بالحقوق السياسية والمدنية، من أجل تحجيم توجه الدولة الحديثة إلى تفعيل سلطاتها على حساب حرية الأفراد. أكثر من هذا يبدو أنهم يؤمنون بأنه عندما تتعارض الحرية الفردية والقيم الدينية، فإن الأسبقية ستكون للقيم الدينية»[39]. تؤكد هذه النتيجة الفرضية التي انطلقنا منها، والتي تفيد بأسبقية المؤمن على المواطن في فكر الإسلام السياسي، فالنتيجة التي توصل إليها ماير تعكس الموقف المبدئي للإسلاميين من

(38) نبيل عبد الفتاح، النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية: سياسات التحول في مصر (القاهرة: دار العين للنشر، 2013)، ص 343.

(39) Cox and Marks, pp. 36-37.

الفرد الذي يجب أن يكون مؤمنًا طائعًا قانعًا يدين بالولاء والطاعة لأولي الأمر كواجبٍ دينيٍّ، من دون التفكير في الحقوق المدنية والسياسية التي يمكن أن تجعل منه عنصرًا فاعلًا في المجتمع.

تشير مسألة الهوية إلى حلبة صراع أخرى بين الإسلاميين ومعارضيهم، وبين الإسلاميين في ما بينهم، فـ «الإسلام هو مصدر الهوية المشتركة للمسلمين. لكن عبر العصور أدت ممارسة الإسلام في جهات مختلفة من شعوب مختلفة إلى بروز الكثير من الأشكال والتعبيرات. يبحث الإسلام السياسي عن إيجاد هوية إسلامية واحدة ومفردة تكون لها الأولوية على الأقل بالنسبة إلى المستوى الأخلاقي، ولو على حساب الهوية الوطنية»[40]، بالفعل يقدم الإسلاميون الولاء للأمة على الولاء للوطن، ولهذا نجدهم يمثلون في نظر معارضيهم خطر تقسيم أبناء الوطن الواحد، والمؤسف أن منظري الإسلام السياسي لم يتمكنوا إلى اليوم من إيجاد حل وسط يجمع الهوية الإسلامية والهوية الوطنية.

في جميع الحالات التي حقق فيها الإسلام السياسي الانتصار عبر صناديق الانتخابات الحرة (الجزائر، الأردن، الكويت، تونس، مصر، المغرب)، كان تصويت المواطنين لمصلحة الإسلاميين تصويتًا عقابيًا للأحزاب الحاكمة بسبب إخفاقها في تحقيق النهضة التي كثيرًا ما وعدت بها شعوبها، فأغلبية «الأصوات التي يحصل عليها الإسلاميون هي عبارة عن احتجاج ضدّ الأحزاب القائمة والمخفقة، وليست انتخابًا للإسلاميين في حد ذاتهم»[41]. تشير المعطيات الخاصة بالتجارب الإسلامية إلى أن إشراك التيار الإسلامي في الحكم أو استشاره به، أوصله مباشرة إلى الحرب الأهلية أو التقسيم، وهنا سنستدل بحالات أفغانستان والصومال والسودان والجزائر وفلسطين ومالي، وتمثل هذه التجارب شواهد مؤكدة لإخفاق سياسي عادة ما ينتهي بتفكيك المجتمع والدولة ويؤول إلى التقسيم.

تدل جميع المؤشرات الحالية في مصر وتونس إلى عدم شذوذ هاتين التجربتين عن قاعدة جر الإسلاميين أبناء الوطن الواحد إما إلى الحرب الأهلية وإما إلى تقسيم أبناء الشعب الواحد مؤمنين وغير مؤمنين، فبعدما كان المشروع الإسلامي يتحدث

---

(40) Fuller, p. 17.

(41) المصدر نفسه، ص 137.

عن الوحدة الإسلامية، ها هي مخاطر التقسيم تتصدر حوارات السياسيين والمثقفين في المنابر العلمية والإعلامية المختلفة التي تحاول تقويم تجاربه المختلفة.

تبقى الحالة الأردنية والحالة المغربية والحالة الجزائرية ما بعد الأزمة، مثالًا لإخفاق من نوع آخر، يتمثل بسقوط التيار الإسلامي في فخ أن توظفه النخب الوطنية في استراتيجيا الأنظمة القائمة لتسيير السلم الاجتماعي والاستمرار في السلطة، وفي هذا المستوى يكون الإخفاق على جبهتين: أولًا، على جبهة المواطنين الذين تأكدوا بالتجربة من عدم وجود أي اختلاف بين الإسلاميين وغيرهم من السياسيين العلمانيين واليساريين والليبراليين؛ ثانيًا، على جبهة المؤمنين، لأن هذه الممارسة تؤدي إلى خسارة ثقة المؤمنين الذين صُدموا بتخلي الإسلاميين كجماعة أو كأفراد عن المبادئ الأساسية للمشروع الإسلامي بغرض الاندماج الكلي والانسجام التام مع المشروع الوطني، بل صُدموا أحيانًا بالتخلي عن المبادئ الأساسية للإسلام، وأصبح السياسيون الإسلاميون في نظرهم مرتدين سياسيين، فاقدين بذلك ثقة أنصارهم.

إذا كان الإخفاق الأول سببًا في تفكيك المجتمع والدولة، فإن الإخفاق الثاني كان سببًا في تفكيك الجماعة والأحزاب الإسلامية، وهذا ما تؤكده تجربة الأحزاب الإسلامية في الجزائر وفي الأردن، في حين تتوافر جميع المؤشرات الدالة على إمكان حدوث الشيء نفسه في المغرب وتونس ومصر.

لم يكتفِ الإسلاميون بفقدانهم ثقة المواطنين، بل أدت محاولتهم الاندماج في الشبكة السياسية العامة إلى فقدانهم ثقة المؤمنين والأنصار الذين حلموا طويلًا بتجسيد الأحزاب الإسلامية مشروع الدولة الإسلامية، إذ تشير دراسات عدة إلى نزوع الإسلام السياسي إلى العلمنة. يرى سامي زبيدة أن «الملاة (في إيران) خضعوا للاعتبارات البراغماتية، وعوض الحفاظ على الخطاب الإسلامي، نجدهم يعملون على إدخال السياسات والإجراءات التي تتعارض مع مبادئهم الأساسية. في الواقع واصلوا مسار العلمنة، وما بقي من الإسلام إلا مفرداته وشخصياته»[42]، أدت هذه الممارسات وما يماثلها إلى تناقص شعبية الإسلام

---

(42) Sami Zubaida, «The Public and the Private in Middle Eastern History and Society,» in: = Abdou Filali-Ansary and Sikeena Karmali Ahmed, eds., *The Challenge of Pluralism: Paradigms from*

السياسي في كثير من المناطق، في الحالة الجزائرية تراجعت الأحزاب الإسلامية من انتخابات إلى أخرى حتى وصلت إلى أدنى مستوياتها في انتخابات عام 2012 البرلمانية والمحلية، في حين تتحدث نتائج سبر الآراء في تونس ومصر عن تراجع مكانة الإسلاميين بعد أقل من سنتين من الحكم.

بهذا يتجسد إخفاق الإسلاميين في مسألة الهوية على جميع الصُعُد، فلا هم حافظوا على الهوية الوطنية التي عملت النخب الوطنية على تكريسها طوال نصف قرن من الحكم، ولا هم نجحوا في ترقية البديل الإسلامي للهوية، فكان وصول الإسلاميين إلى الحكم مثيرًا لصراعٍ هوياتيٍّ خطرٍ يهدد الهوية الإسلامية والهوية الوطنية على حد السواء. تمثل التجربة الكويتية أبرز الأمثلة على هذا الصراع وأخطرها، إذ يُتَهم الإسلاميون الكويتيون بالخيانة لأنهم فضلوا الهوية الإسلامية على الهوية الوطنية إبان الغزو العراقي لبلدهم، «حين حدث الغزو العراقي وما تبعه من احتلال للكويت في الثاني من آب/ أغسطس 1990، ظهرت قضية التعارض بين الولاء للحزب أو الولاء للوطن، وبذلك انكشف المستور في هذا التعارض أو التناقض بين الولائين، لقد أدى موقف التنظيم العالمي للإخوان المسلمين المؤيد للنظام العراقي... إلى حدوث أزمة ولاء لدى الأعضاء الكويتيين من المنظمين لجماعة الإخوان المسلمين»(43). إن ما يسميه البغدادي بأزمة ولاء هو في حقيقة الأمر أزمة الهوية التي يعانيها الإسلام السياسي، خصوصًا عندما يضطر إلى المفاضلة بين الهوية الوطنية والهوية الإسلامية. تمثل هذه الأزمة مأزقًا لا يمكن أن يخرج الإسلاميون منه سالمين كيفما كانت مواقفهم، فإن هم اختاروا الهوية الوطنية فسيخسرون الانتماء الإسلامي، وإن هم اختاروا الهوية الإسلامية فسيخسرون الانتماء الوطني.

ب- الإخفاق الشعبي والاجتماعي

رأينا في المبحث الأول من هذه الدراسة كيف أن الإسلاميين نجحوا بامتياز في الجانب الاجتماعي والشعبي والتنظيمي، من خلال إنشاء لجان اجتماعية تابعة للحركة الإسلامية، تعمل على توفير الدعم والرعاية للفئات الهشة والمهمشة من

Muslim Contexts, Exploring Muslim Contexts (Edinburgh: Edinburgh University Press in Association = with the Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2009), p. 27.

(43) البغدادي، ص 203.

المجتمع. أما بعد اعتلائهم الحكم، فتصبح الأمور مختلفة، لأن الأمر يصير غير متعلق بعمليات ظرفية موجهة، في أوقات محددة، إلى فئات معلومة من المجتمع، بل إن الأمر يتعلق بتسيير وزارات وهيئات اجتماعية على المدى الطويل، ولمصلحة جميع فئات المجتمع، من شباب ونساء وشيوخ وعجزة ومهمشين. إذا كان العمل الاجتماعي في زمن المعارضة، عملًا تطوعيًا يهدف إلى دغدغة مشاعر المتعاطفين بغرض تجنيدهم خلف المشروع الإسلامي، فسيتحول العمل الاجتماعي في زمن الحكم إلى مهمة وواجب يهدفان إلى إسكات الغاضبين من جميع فئات المواطنين وتهدئتهم.

إن وصول الإسلاميين إلى الحكم بأي وسيلة مهما تكن يجعلهم تحت الأنظار، وكأنهم محل اختبار لقدراتهم وخبراتهم على تسيير الملفات الحساسة. لا يمكن الحكم بنجاح الإسلاميين في الاختبار إلا إذا تمكنوا من تلبية رغبة الجميع وحاجاتهم، أو على الأقل معظم المواطنين. تبيّن متابعة التجارب الإسلامية في الحكم إخفاق الإسلاميين في تدعيم شعبيتهم التي اكتسبوها في المعارضة، وهذا بعدما لاحظ المواطنون عجزهم عن تسيير أمور كثيرة مرتبطة بالحياة الاجتماعية للمواطنين. تشير الدراسات الإحصائية إلى أن الأغلبية العظمى من المسلمين كانت ترغب في عام 1974 في إعطاء الدين مكانة أوسع في الحياة العامة، ثم انعكست الآية في عام 2004 لتصبح الأغلبية العظمى تطالب بتقليص مكانة الدين وتأثيره في الحياة العامة»(44). ترتبط سنوات السبعينيات بسنوات المعارضة التي عرف فيها الإسلام السياسي صراعات جوهرية ومصيرية ضدّ الشيوعيين والقوميين وغيرهم، ولأن هذه الفترة كانت فترة المعارضة بامتياز، فإن أغلبية الشعوب المسلمة كانت تعتقد أن الإسلاميين هم الحل الجذري للمشكلات كلها التي تعانيها المجتمعات المسلمة، إلا أن بينت التجارب الأولى للإسلاميين في الحكم في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، عدم قدرة الإسلاميين على تقديم أفضل مما قدمه الوطنيون والقوميون واليساريون والبعثيون، الأمر الذي يفسر تراجع الرغبة في تحسين مكانة الدين وتوسيع تأثيره.

تتأكد نتائج هذه الإحصاءات من خلال متابعة تطور نتائج الإسلاميين في

---

(44) The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR], p. 53.

الانتخابات المختلفة التي شاركوا فيها، في الأردن حيث كانت نتائج المشاركة الانتخابية في نهاية التسعينيات أفضل بكثير من نتائج المشاركات التي تلتها، والأمر نفسه بالنسبة إلى الإسلاميين في الجزائر الذين تراجعت نتائجهم من انتخابات إلى أخرى حتى أصبحوا لا يقوون على مواجهة الأحزاب المجهرية واليسارية.

ما يسترعي الانتباه في تجارب الإسلاميين في الحكم هو أن الإسلاميين الذين وصلوا إلى الحكم، عوضًا عن التفكير في مشروع متكامل للتنمية والنهوض الحضاري، ضيعوا جل جهدهم في معارك هامشية لم تزد إلا إضعاف شعبيتهم، وفي الجزائر انحصر معظم جهدهم في تغيير بعض رموز الدولة الوطنية، كالشعار الرسمي للدولة ونزع صور رئيس الجمهورية من مكاتب المسؤولين، وتسمية البلديات ذات الأغلبية الإسلامية بالبلديات الإسلامية، وفي أفغانستان انحصر جل جهد طالبان في كيفية تطبيق الحدود على مجتمع منهك وفقير وضعيف، بدلًا من التفكير في كيفية إنقاذه من الفقر والحرمان، كما اهتمت بتهديم الآثار البوذية، أكثر من اهتمامها بإعادة بناء البلاد، يلخص «أحد الموظفين الأفغان الناقمين على نظام طالبان موقفه (من الإسلاميين) لمراسل صحيفة التايمز جون بارنز (John Burns) في عام 1997 قائلًا: لم يقدم تنظيم طالبان أي شيء طوال سنوات احتلاله كابول، واكتفى باللحية والكلاشنيكوف. كل ما كانوا يريدونه هو السلطة حتى يقولوا 'لا' لكل شيء غريب عن طريقة العيش التي ألفوها في قريتهم، والأهم من هذا هو أن تطرفهم أدى إلى ردة فعلٍ عنيفة في كل أنحاء العالم الإسلامي»(45)، بالفعل كانت ردة الفعل العنيفة هي تراجع شعبية الإسلاميين في الدول كلها التي اختبروا فيها الحكم، الأمر الذي يمثل مؤشرًا مهمًا إلى الإخفاق الاجتماعي والشعبي للإسلاميين.

يمكن أن يبرز إخفاق الإسلاميين في الحكم في مستوى آخر، يتمثل بتفتيتهم المجتمعات التي حكموها، وهذا بسبب تعاطف النخب الإسلامية مع اندفاع المناضلين الإسلاميين (المؤمنين) ضدّ المواطنين، إذ يُقسم المجتمع مؤمنين متعاطفين مع التيار الإسلامي، ومواطنين لا يعرفون طروحات الإسلاميين أو لا يؤمنون بها، ومن ثمة وجب تعريفهم بها أو هدايتهم إليها. وبدلًا من أن تنسجم الحركات الإسلامية مع مبادئ الدولة الوطنية بأن تحوّل المتعاطفين معها مواطنين

---

(45) Rodenbeck, p. 181.

فاعلين إلى جانب غيرهم من المواطنين، فإنها تعطي الضوء الأخضر ضمنيًا لجماعات المؤمنين لمواصلة عملها التبشيري الذي بدأوه في أيام المعارضة بالحسنى وبالعمل الاجتماعي الخيري، لكن هذه المرة من طريق القوة والتحرش والضغط. تمثل روابط حماية الثورة في تونس، التي قسمت المجتمع التونسي قسمين: الثوار الذين هم غالبًا المؤمنون المناصرون لحزب النهضة الإسلامي، والفلول الذين هم غالبًا مواطنون مناصرون للحركات العلمانية والديمقراطية، أحد أهم وأخطر هذه الممارسات التي أدت إلى تقسيمات يمكن أن تجر البلد إلى مستنقع العنف في أي لحظة. كما تمثل جماعات شباب الإخوان في مصر وفي المغرب مؤشرًا آخر إلى هذا الطرح التقسيمي بين المؤمنين والمواطنين، الذي لن ينتج منه إلا المزيد من الانقسام والإضعاف لشعبية الإسلام السياسي، وللدولة ككل.

توقع المتفائلون في مصر مثلًا، بعد اعتلاء الإخوان سدة الحكم، في إثر عملية انتخابية قُوِّمت في غمرة الفورة الثورية بأنها كانت حرة ونزيهة، أن تكون التجربة المصرية نواة لإعادة توحيد الأمة الإسلامية من جديد، لكن الواقع بيَّن عكس هذه التوقعات تمامًا، لأن ما حدث هو المزيد من التفتيت والتشتيت للشعب المصري، فحتى الثوار الذين تحالفوا من أجل إسقاط حسني مبارك تفرقوا أحزابًا وشيعًا وتحالفات، فـ «انكسرت 'الوحدة الوطنية'، وتفككت أغلبية عناصرها كنتاج للغلو الديني والطائفي، ولسياسة التمييز على أساس الانتماء الديني لا الوطني ومفاهيم المواطنة والمساواة بين المواطنين جميعًا. والأخطر تحول التمييز إلى ثقافة شائعة. من هنا تحولت مصر إلى كتل دينية وطائفية واجتماعية تفتقر إلى أواصر عضوية في ما بينها، وتحولنا إلى محض مجموعات تعيش على أرض بلد اسمها مصر!»[46]. التمييز الطائفي هو أهم النتائج التي ميزت حكم الإسلاميين في مصر وتونس، وربما يكون من الأسباب الأساسية التي أخرت الحسم في الثورة السورية، أكثر من سنتين، مضخمة فاتورتها المادية والبشرية إلى مستويات خيالية.

يفترض تبنّي مبادئ الدولة الحديثة أن يكون المواطنون متساوين أمام القانون، وبما أن الإسلاميين وصلوا إلى الحكم من طريق إحدى أهم مؤسسات الدولة الحديثة، أي المؤسسة الديمقراطية، وبما أنهم قبلوا أن يكونوا حكامًا

(46) عبد الفتاح، ص 344.

للدولة وفق المبادئ الحداثوية المتعارف عليها، فإنهم ملزمون تقديم بعض التنازلات، ولعل أهمها التعامل مع أفراد المجتمع كمواطنين يتمتعون بحقوق مدنية وسياسية واضحة ومتعارف عليها، ففي هذا المستوى وحده «يمكن أن تكون أي مجموعة من المعتقدات الدينية، حتى تلك المؤسسة على تقسيم طائفي، منسجمة مع الديمقراطية (باعتبارها قواعد شعبية متفقًا عليها) إذا تم تقاسمها من جميع أفراد المجتمع، من جهة ثانية، يمكن أن يؤدي اختلاف المعتقدات وعدم انسجامها بعضها مع بعض إلى صعوبة التوافق الديمقراطي»[47]. فالإسلاميون في هذا المستوى مطالبون بتحيين أفكارهم وأهدافهم حتى تنسجم مع الديمقراطية والدولة الحديثة التي كانت السبب في تبوئهم الحكم.

المشكلة مع الإسلاميين هي في أنهم، إلى غاية كتابة هذه الأسطر، لم يتمكنوا من كبح جماح واندفاع المؤمنين الذين يريدون الرقي بالانتصار الديمقراطي بسرعة إلى دولة إسلامية، وكأني بهم يشعرون بأن هذه الفرصة التي أتيحت لهم سوف تكون الأولى والأخيرة، ولهذا يجب استغلالها بأسرع ما يمكن، ولو على حساب المواطنين الذين لا يريدون إلا حقهم في التنمية وثروة الأمة. فباستغراق الإسلاميين، عادة، استغراقًا كليًا في معارك أيديولوجية، على حساب معارك التنمية والبناء، يفقدون شعبيتهم التي اكتسبوها من طريق العمل الجواري والملموس.

ج- الإخفاق الاقتصادي

ليس الوضع الاقتصادي أفضل من غيره مع الإسلاميين، فالأحزاب الإسلامية من البداية لا تعرض مشروعًا اقتصاديًا واضحًا، وتكتفي في أحسن الأحوال بوعد المؤمنين بتحقق الكفاية الاقتصادية بمجرد تحقق الكفاية الإيمانية للأفراد. فالإسلاميون «لا يملكون رؤية واضحة ومقنعة إلى السياسة الاقتصادية، اللهم بعض الطروح المجردة، عن اقتصادٍ لا يمكن فصله عن رؤية أخلاقية يمكن أن تؤدي إلى تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية»[48].

---

(47) Abdelwahab El-Affendi, «The Elusive Reformation,» in: Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East*, A Journal of Democracy Book (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003), p. 254.

(48) Fuller, p. 26.

قد يكون الخطاب السياسي الاقتصادي المبني على أخلقة الحياة الاقتصادية مقنعًا في زمن المعارضة، لأن الأحزاب الإسلامية لا تمتلك إمكانات التغيير ووسائله، فيتقبل المؤمنون والمتعاطفون مع المشروع الإسلامي تلك الوعود من دون تفكير أو تخمين، أما والإسلاميون في الحكم فإن المواطنين الذين يكونون من جميع الأطياف السياسية لا يؤمنون إلا بالملموس، وبما يحصلون عليه من خيرات ناتجة من حسن التسيير والحكامة الراشدة. فالاقتصاد وتطويره يحتاجان إلى رؤية واضحة وعقلانية، تبين مناهج وتقنيات الخروج من الوضع الاقتصادي الحالي للدول المسلمة، «يحدد الخبير الاقتصاد السياسي ألان ريتشاردز (Alan Richards) تسعة تحديات سوسيواقتصادية يجب على جميع حكومات الشرق الأوسط مواجهتها، إذا أرادت لمجتمعاتها التخلص من الوضعية المتخلفة التي تميزها: 1- استعادة النمو الاقتصادي، 2- الحد من النمو الديموغرافي، 3- توفير مناصب الشغل، 4- خفض الفقر، 5- تحسين المناطق الحضرية، 6- الحفاظ على الماء، 7- توفير الغذاء، 8- وقف تدمير البيئة، 9- جذب المال من أجل تحريك الاستثمار الوطني والأجنبي»(49)، بالفعل هذه هي المعضلات الاقتصادية التي يجب على الإسلاميين التفكير في حلول عقلانية لها ووضع خطط علمية مبنية على التفكير والتوقع والتخطيط، وحتى المخاطرة.

الحقيقة المرة هي أن «الأحزاب السياسية الإسلامية الإخوانية والسلفية تكشف عن ضعف في الخبرات السياسية والحس التاريخي، وبمعنى تقاليد ومواريث الدولة/ الأمة ومؤسساتها وتعقيداتها والأخطر ضعف قدرتها على الإدارة السياسية لها ولمؤسساتها، وجهلها للمنطق الذي يحكم قواعد عملها. كشفت أيضًا ممارسة بعض الأعضاء الفاعلين والمؤثرين في قرار جماعة الإخوان المسلمين، وذراعها السياسية الحرية والعدالة عن تضخيم ومبالغة في التقديرات السابقة حول الكفاية والقدرة السياسية لقادتها وكوادرها الوسيطة، فضلًا عن تواضع قدرات غالب أعضاء الحركة السلفية، وحزب النور السلفي»(50). إنه التقويم العام لخبرات إطارات الأحزاب الإسلامية، أي الكوادر التي لا ينتج منها في نهاية المطاف إلا الإخفاق الاقتصادي الذي يتحكم بجميع القطاعات

---

(49) Fuller, p. 204.

(50) عبد الفتاح، ص 380.

الأخرى، من دون شك، ويكون في نهاية الأمر الحكم على التجربة الإسلامية في الحكم أو لها، من خلال الحكم على النجاح والإخفاق في تسيير الملفات الاقتصادية. المؤسف مرة ثانية أن الحركات الإسلامية أبانت إلى غاية الآن عن إخفاقٍ خطر في هذه المسألة.

تعتبر مسألة فساد الأنظمة الحاكمة واحدة من الحجج التي يستقوي بها الإسلاميون، ويعدون بتخليص المؤمنين منها بفضل تطبيق تعاليم الدين الإسلامي وقيمه الأخلاقية، لكن ما الذي يضمن للمواطنين أن «عندما يصل الإسلاميون إلى السلطة، أن تبقى سمعتهم في شأن التسيير النزيه ناصعة إلى الأبد، إذا ما أخذنا في الحسبان الطبيعة البشرية»[51]، تشير المعطيات الأولية إلى أنه بعد سنتين من حكم الإسلاميين في تونس ومصر، لا تزال هاتان الدولتان في مقدمة قائمة الدول الأكثر فسادًا في العالم.

خاتمة واستشراف لتجاوز أزمة الإسلام السياسي

توصلنا من خلال هذا التحليل إلى تفسير حال القوة التي تميز الإسلام السياسي المعارض، وحال الضعف التي تميز الإسلام السياسي الحاكم، فبيّنا أن عجز الإسلاميين عن تطوير خطاب يميز بين المؤمنين الذين يصنعون قوتهم في المعارضة، والمواطنين الذين يحتاجون إلى خبرتهم في الحكم حتى ينقذوهم من الفقر والتخلف، هو الأداة التحليلية التي تسمح لنا بفهم قوة المعارضة الإسلامية وضعف مردود حكوماتها. من جهة ثانية بيّنا كيف أن العالم الذي كان في الأنظمة السابقة يشرعن الحاكم، أصبح مع الإسلاميين هو الحاكم نفسه، وهنا أيضًا يكمن خلل من نوع آخر، يتمثل باعتماد معايير شرعية في تحديد هوية الحاكم، علمًا أن هذه المعايير تنطبق تمام الانطباق على عالِم الدين الذي يفتقد الخبرة في تسيير الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

يعزى نجاح المعارضة الإسلامية إلى مخاطبتها العواطف الإيمانية للناس، من خلال نص ديني مبني على الوعد والوعيد، وعلى الحنين إلى الماضي الإسلامي الذي كان يقود العالم يومًا، ومن خلال عمل اجتماعي جواري يحاول

---

(51) Fuller, p. 27.

مساعدة المهمشين ورعايتهم من جميع النواحي الصحية والتربوية والمعيشية، أما إخفاق حكومات الإسلاميين فيعود إلى عدم قدرتها على التخلص من هذا الدور، فهي تواصل تعاملها مع المواطنين الذين ليسوا بالضرورة مقتنعين بالخطاب الإسلامي كمؤمنين، وعوض تسطير خطط تنموية اقتصادية واجتماعية، ينحرف الإسلاميون إلى معارك هامشية، يحاولون من طريقها حماية ما يعتقدون أنه انتصار يتآمر الآخرون من أجل سرقته، الأمر الذي ينتج منه تقسيم المجتمع مؤمنين وكفارًا، وهذا ما يمكن تفسيره بالتعصب والسعي إلى فرض قراءة واحدة ووحيدة للإسلام في وقت «يثبت فيه التاريخ الإسلامي أنه منذ عهد الرسول لم يتمكن أي أحد من احتكار تفسير النصوص المقدسة التي تتضمن قواعد الشريعة»[52].

نستنتج من هذه الأداة التحليلية التي فسرت لنا نجاح الجماعة الإسلامية في مقابل إخفاق الحكومة الإسلامية، أن الجماعات الدينية يمكن أن تنشط وتكون فاعلة عندما تكون مستقلة عن الأطر التنظيمية السياسية، في حين يؤدي تحول هذه الجماعة إلى الحكم، ببنيتها نفسها التي كانت عليها في المعارضة، إلى التعارض مع الأسس الحديثة للدولة الوطنية، لأن «تبني فكرة الجماعة الدينية كأساس للوحدة السياسية يتعارض بحسب عديد المحللين ومن بينهم أرنست غلنر مع فكرة الدولة الوطنية»[53]، وهذا نظرًا إلى تأسّس الجماعة الدينية على فكر ديني وعلى أساس رباط ديني، وحول زعيم أو قائد يستمد سلطته من المكانة الدينية، ومن ثمة من قدرته على إقناع المؤمنين، في حين تؤسَّس الجماعة السياسية الحديثة على فكر حداثوي وعقلاني، وعلى أساس رباط اجتماعي، وحول قائد يستمد سلطته من فاعليته ومقدرته على تلبية حاجة المواطنين.

يساهم عجز الإسلاميين عن التحول من جماعة دينية يتفاعل فيها العلماء مع المؤمنين، إلى جماعة سياسية يتفاعل فيها الحكام مع المواطنين، في تحويلهم مصدرَ خطرٍ على وحدة المجتمع وتوازنه وانسجامه، فمن جهة هم يملكون الأغلبية، ومن جهة أخرى لا يملكون الوسائل السياسية التي تسمح لهم بإخراج

---

(52) Rodenbeck, p. 190.

(53) Zubaida, *Beyond Islam*, p. 175.

المجتمع من أزماته، وبذلك يسقطون في فخ الفكر المؤامراتي الذي يصورهم على أنهم مستهدفون لأنهم يملكون مفاتيح نجاة الأمة الإسلامية، ومن ثمة يطورون ردات فعل عنيفة، تؤدي في أحيان كثيرة إلى صراعات وهمية تختزل المشروع الإسلامي في بعض المفاهيم السطحية والتبسيطية، بالفعل، بينت التجربة «اتجاه المتطرفين الإسلاميين إلى اختزال الإسلام في رمزية الشريعة، واختزال الشريعة نفسها في قانون الأسرة والحدود أحيانًا. مثل هذا التوجه سيختزل الإسلاميين إلى مجرد قيمة صغيرة ومزعجة في مجتمعاتهم»[54]، وهذا ما رأيناه في التجارب الأفغانية والسودانية والصومالية والمالية والجزائرية، وبدأت بوادره تبرز مع التجربتين التونسية والمصرية.

بالنظر إلى كل ما سبق ما هي فرص الإسلاميين في الخروج من هذا المأزق؟ ليس من السهل المغامرة في الإجابة عن هذا السؤال، فما من شخص قادر على تقديم وصفة جاهزة تمكّن الإسلاميين من تجاوز أزمتهم، ومع ذلك سنغامر في تقديم استشراف نأمل أن يساهم في تجاوز الأزمة. في البداية لا بد من تأكيد نقطة أساسية، هي أن الإسلاميين مخيرون بين الأخذ بأنموذج الدولة الوطنية الحديثة، وهنا يطلب منهم التزام مبادئها وقيمها، أي إنهم مطالبون بإحداث تغيرات جذرية في أيديولوجيتهم ومبادئهم حتى تنسجم مع مبادئ الدولة الوطنية الحديثة؛ أو اعتماد أنموذج الدولة الإسلامية، وهنا يطلب منهم تقديم شكل واضح لهذه الدولة، أي إنهم مطالبون بإحداث تغيرات جذرية على أسس الدولة القائمة حتى تنسجم مع مبادئ الدولة الإسلامية.

تشير المعطيات الجيوسياسية إلى أن الاختيار الثاني مستحيل التحقيق في ظل المحيط المعادي لمثل هذه الأفكار، وفي ظل الضغط الذي تمارسه القوى الغربية العظمى، حفاظًا على مصالحها في المنطقة، أي إن الوضع الحالي يمنع قيام دولة إسلامية، أو أن قيامها يتطلب استثمارات سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة، إلى درجة تجعلنا نقرر استحالة قيام الدولة الإسلامية مع المعطيات الحالية من دون معاناة يمكن أن تكون تراجيدية وطويلة.

يبقى إذًا الخيار الأول، وهو أن يعمل الإسلاميون على الاندماج في الدولة

---

(54) Fuller, p. 194.

الوطنية الحديثة، وفي هذه الحالة يطلب منهم أن يتكيفوا هم مع أسس الدولة الوطنية الحديثة، ولتحقيق هذا الهدف يطلب منهم:

- استبدال الخطاب الديني بخطاب سياسي، يعتمد «رؤية واضحة وإيجابية وخاصة وبناءة للمجتمع والدولة»[55]، أي استبدال الوعد والوعيد والحنين إلى الماضي، برؤية واضحة إلى المستقبل من خلال بناء خطط تنموية ملموسة يمكن المواطن أن يتلمس آثارها في الدنيا قبل الآخرة.

- استبدال الجماعة الدينية التي تؤطر الإسلام السياسي بتنظيم سياسي يبنى على الخبرة والتجربة، خصوصًا في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، من أجل مواجهة مشكلات المواطنين.

- ضرورة الاقتناع بحتمية إيجاد أرضية تفاهم مع جميع التيارات السياسية الفاعلة، ولا سيما مع العلمانيين واليساريين، لأن الدولة تحتاج إلى جميع أبنائها من دون استثناء، وفي هذا المستوى يطلب من الإسلاميين قبول جميع الخبرات المفيدة للأمة، بغض النظر عن توجهاتها الدينية أو السياسية، ولنا في السلف الصالح الأسوة الحسنة، إذ إنهم لم يتوانوا عن الاستعانة باليهود والمسيحيين وغيرهم، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالخبرات التي لا يتحكمون فيها بشكل جيد. ومن جهة ثانية يطلب من الإسلاميين العمل على إقناع المحيط المعادي للمشروع الإسلامي، بقدرتهم على استيعاب جميع الخبرات الوطنية من دون استثناء، وهذا يعني أنهم أمام معركة ثقة وثقة متبادلة طويلة الأمد.

- ضرورة استيعاب التيارات المتطرفة والجهادية وإدماجها في العملية السياسية.

من دون هذه الشروط لا يمكن أن يزاوج التيار الإسلامي بنجاح بين الدولة الوطنية الحديثة والإسلام السياسي، وسيواصل تأدية دور المعارض الحامل أمل الإنقاذ من فساد النخب الوطنية الحاكمة وإخفاقها، أو من دور الحاكم الحامل ألم الفرقة والتقسيم بين أبناء الشعب الواحد.

---

(55) Fuller, p. 194.

المراجع

1- العربية

كتب

أبو رمان، محمد وحسن أبو هنيّة. «الحلّ الإسلامي» في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن. مراجعة وتدقيق ميس نوايسة وفراس خيرالله. عمان: مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية؛ مؤسسة فريدريش إيبرت، 2012.

الإخوان المسلمون في الخليج. ط 4 معدلة ومضافة. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011.

عبد الفتاح، نبيل. النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية: سياسات التحول في مصر. القاهرة: دار العين للنشر، 2013.

غليون، برهان. نقد السياسة: الدولة والدين. ط 4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

2- الأجنبية

Books

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Cox, Caroline and John Marks. *The 'West', Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?*. London: Institute for the Study of Civil Society [Civitas]; The Cromwell Press, 2003.

Diamond, Larry, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg (eds.). *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003. (A Journal of Democracy Book)

Filali-Ansary, Abdou and Sikeena Karmali Ahmed (eds.). *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press in Association with the Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2009. (Exploring Muslim Contexts)

Fuller, Graham E. *The Future of Political Islam.* New York: Palgrave, 2003.

Gellner, Ernest. *Muslim Society.* Cambridge; London; New York; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1981. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 32)

Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

The Netherlands Scientific Council for Government Policy [WRR]. *Dynamism in Islamic Activism: Reference Points for Democratization and Human Rights.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Zubaida, Sami. *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East.* London: I.B. Tauris, 2011. (Library of Modern Middle East Studies; 84)

Periodicals

Beck, Colin J. «State Building as a Source of Islamic Political Organization.» *Sociological Forum*: vol. 24, no. 2, June 2009.

Guazzone, Laura and Daniela Pioppi. «Globalisation and the Restructuring of State Power in the Arab World.» *The International Spectator. Italian Journal of International Affairs*: vol. 42, no. 4, December 2007.

Gulalp, Hsaldun. «Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory.» *Economy and Society*: vol. 26, no. 3, August 1997.

Hill, JNC. «Islamism and Democracy in the Modern Maghreb.» *Third World Quarterly: Journal of Emerging Areas*: vol. 32, no. 6, 2011.

Karagiannis, Emmanuel. «Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach.» *Mediterranean Politics*: vol. 14, no. 3, November 2009.

Madhi, Khalid. «Islamism(s) and the Arab Uprisings: Between Commanding the Faithful and Mobilising the Protestor.» *The Journal of North African Studies*: vol. 18, no. 2, 2013.

Moghadam, Valentine M. «Engendering Citizenship, Feminizing Civil Society: The Case of the Middle East and North Africa.» *Women & Politics*: vol. 25, nos. 1-2, 2003.

Özdalga, Elisabeth. «Islamism and Nationalism as Sister Ideologies: Reflections on the Politicization of Islam in a Longue Durée Perspective.» *Middle Eastern Studies*: vol. 45, no. 3, May 2009.

Rodenbeck, Max. «Is Islamism Losing Its Thunder?.» *The Washington Quarterly*: vol. 21, no. 2, Spring 1998.

الفصل التاسع

المقاربة الحديثة لمدنيّة الدولة في الحال العربية بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم دراسة مقارنة بين مصر وتونس

محمد عبد الله أبو مطر

مقدمة

أدى الحراك الثوري الذي نشهده في دول عربية عدة إلى مجموعة من المتغيرات في حقل الاجتماع السياسي والسلطوي[1]، خصوصًا بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم. فشكل انتقال الأحزاب الإسلامية إلى السلطة، بعد عقود من الحظر والتموقع خارج مؤسسات الدولة، تحولًا بالغ الأهمية في بنية الحقل السياسي وتفاعلاته، ونمط الصراع على السلطة الذي بات يتخذ بعدًا هوياتيًا - دينيًا، ليعيد معه طرح إشكالية علاقة الدين بالدولة، كجدلية كبرى هيمنت على مسار تشكل الدولة وتطورها في المنطقة العربية منذ انتقالها من حكم الخلافة العثمانية العابرة للقارات إلى حكم الدولة الوطنية أو القطرية.

لذلك يبدو في ظل الحراك الثوري العربي وتداعياته على الحقل السياسي والسلطوي، أن قيام الدولة المدنية الحديثة ما عاد مرتبطًا بمدى قدرة هذا الحراك على تقويض ركائز الدولة الأمنية - العسكرياتية وتفكيك الولاءات العضوية فيها،

---

(1) - يعرّف عالم الاجتماع الفرنسي بورديو (Bourdieu) الحقل (Field)، انطلاقًا من القوانين العامة للحقول والسمات الخاصة بكل حقل، التي أبرزها:

- أن كل حقل يعيش حالة صراع يتخذ أشكالًا محددة، مثل الصراع على الهيمنة بين القادمين الجدد إلى الحقل والقوى المسيطرة، ويعرِّف كل حقل نفسه عبر رهانات ومصالح محددة.

- يتمتع الحقل الفاعل بطابع معين (habitas)، الأمر الذي يعني معرفة قوانين الحقل وقواعد العمل فيه.

- تظهر بنية الحقل في علاقات القوة بين المؤسسات واللاعبين المنخرطين في الصراع في داخل الحقل أو تتمثل بتعبير آخر في وضع توزيع الموارد (المقدرات) الخاصة بالحقل.

- يتشارك المنخرطون في الحقل في عدد من المصالح الأساسية تتعلق بالمحافظة على إدارة الحقل.

للوقوف على مفهوم الحقل، انظر: بيير بورديو وج. د. ڤاكونت، أسئلة علم الاجتماع في علم الاجتماع الانعكاسي، ترجمة عبد الجليل الكَور؛ إشراف ومراجعة محمد بودودو، سلسلة المعرفة الاجتماعية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997)، ص 18 وما بعدها.

وإنما أصبح مرهونًا أيضًا بأن لا يقود إلى إعادة إنتاج البنية الاستبدادية بشكل آخر، من خلال سيطرة الأحزاب والحركات السياسية على السلطة والهيمنة على مؤسسات الدولة من منظور ومنطلقات فئوية دينية، بدلًا من أن يفضي الحراك الثوري العربي إلى توسيع قاعدة المشاركة في إدارة الشأن العام، وتعزيز التداول الديمقراطي على السلطة، بما يعبِّر عن خيارات المواطنين، والقوى السياسية والاجتماعية المختلفة، كلازمة ضرورية لقيام الدولة المدنية الحديثة، وإعادة استنباتها في التربة العربية.

بناء عليه يثار التساؤل عن أهمية تناول المقاربة الدستورية تجاه الدولة المدنية في الحال العربية بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم، ولا سيما أن حكم الدستور والقانون يعتبر إحدى روافع الدولة المدنية ومرتكزاتها. فالدستور باعتباره المرجعية الأسمى التي تحدد القواعد الناظمة لممارسة السلطة وطبيعة نظام الحكم ومؤسساته، يجسد موضوعيًا أحد أهم تمظهرات الدولة المدنية الحديثة، ومحددًا لهويتها السياسية والاجتماعية. إذ تعد نصوصه وما يقره من مبادئ دستورية، أداة لتأمين مجتمع الدولة المدنية الحديثة، من خلال تنظيم التداول الديمقراطي على السلطة، وتصويب العلاقة بالمحكومين. وهنا تكمن أهمية تناول المقاربة الدستورية تجاه مدنية الدولة في الحال العربية، باعتبارها تعكس مدى توافر ركائز الدولة المدنية الحديثة في المدونات الدستورية بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم، وتصورات هذه التيارات تجاه علاقة الدين بالدولة في ظل توليها السلطة، خصوصًا أن المرحلة السابقة من صيرورة الدولة العربية، لم تشهد مقاربات دستورية لحل إشكالية علاقة الدين بالدولة. لذا بقيت الدولة غير قادرة على حسم مدى حضور الدين في الحيز السياسي العام أو امتلاك البدائل التي تمكّنها من صوغ دستوري مستقر يستجيب للخصوصية العربية في عملية الانتقال إلى الدولة المدنية ومواجهة الدستورية المستوردة التي تعكس سياقات ثقافية مختلفة، حيث بقيت السيطرة المطلقة للدولة العربية التي أخذت من خلال دساتيرها تشرع وتنظم، تقر وتوجه وتتدخل في جميع مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، على نحو يخالف قواعد الدستورية المدنية الحديثة، ولا سيما أن التوسع في حضور الدولة ونشاطها يتنافى مع هذه القواعد القانونية ويقلص هامش الحرية كركيزة دستورية لقيام الدولة المدنية.

إشكالية علاقة الدين بالدولة، وإن كانت قد حُسمت في الغرب الذي وصل وفقًا لتراثه الفلسفي والقانوني والديني إلى اعتماد مقاربة محددة وواضحة لجدلية العلاقة بين الديني والدستوري، تقوم على أساس انفصال الدولة عن الدين، فإن استمرار هذه الإشكالية في الحال العربية من دون حسم موقع الدين في علاقته بالدولة، حال دون ترسيخ مقومات الدولة المدنية الحديثة، حيث ما زال الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية يواجه الكثير من التحديات التي تحول دون إنفاذ هذا الفصل في حقل الاجتماع السياسي والقانوني، في ظل سياق وموروث ثقافيين عربيين نابذين منطق فصل الدين عن الحقول الاجتماعية المختلفة، الأمر الذي ساهم في توتير العلاقة بين المدني والسياسي، والقانوني والديني، سواء على صعيد المقاربات النظرية الفكرية والسياسية أم في ميدان الممارسة العملية والتجربة الدستورية في إرساء ركائز الدولة المدنية. فبمراجعة المدونات الدستورية العربية، يتضح أن من بين ما يبدو مشتركًا في نصوصها، هو دسترة البعد الإسلامي في هويتها، من خلال النص على أن الإسلام هو دين الدولة أو دين رئيسها واعتباره مصدرًا للتشريع، وتاليًا تضمين الدساتير هوية ذات أبعاد دينية. وهو ما واجهه بعض التيارات الدينية ببعض الاستحسان، مع امتعاض التيارات العلمانية من هذا الحضور للدين في المدونات الدستورية العربية. إلا أن الصبغة الوضعية لهذه الدساتير، قلصت عند التيارات العلمانية هاجس التحول نحو الدولة الثيوقراطية، واعتقادها أن هناك مساحات يمكن الاشتغال عليها بما يحول دون التحول باتجاه الدولة الدينية.

غير أن ذلك لم ينهِ السجال في شأن مدنية الدولة العربية، بين التيار العلماني - المدني والتيار الديني، وهو سجال تمكنت الأنظمة العربية الحاكمة في خلال العقود الماضية من إبقائه ضمن الانشغالات الفكرية، وحدّت من انتقاله إلى حقل التنافس على السلطة والممارسة الدستورية.

لكن الحراك الثوري العربي الراهن ساهم في تحقيق هذا الانتقال، بعد دخول الإسلاميين إلى المسرح السياسي والثوري، ثم وصولهم إلى الحكم وممارسة السلطة السياسية في مصر وتونس والمغرب وقبل ذلك في فلسطين، الأمر الذي أدى إلى تزايد مخاوف التيارات الوطنية والعلمانية من إعادة تشكيل الحقل السياسي والدستوري والحقوقي، وفق أسس ومرجعيات دينية، ومنهج هوياتي

يعكس تفسيرًا وفهمًا أحاديين للدين، يؤدي معه إلى تقويض عملية التحول إلى الدولة المدنية.

من هنا اتخذ الحديث عن إشكالية مدنية الدولة وعلاقتها بالدين، موقعًا محوريًا في السجال الفكري والسياسي الراهن، إضافة إلى طبيعة «النظم السياسية الإسلامية» الناشئة وهوية الدولة وعلاقتها بمكونات الحقل السياسي، وآفاق التحول الديمقراطي والمواطنة في دول الحراك الثوري والبلدان العربية، وأثر كل ذلك في تحديد مسار التطور الدستوري نحو الدولة المدنية في سياق المرحلة الانتقالية التي تمر بها الدول العربية. فبعد هيمنة تيارات الإسلام السياسي على السلطة في مصر وتونس، وغيرها من الدول العربية كالمغرب وفلسطين[2]، بات التساؤل يطرح عن مستقبل علاقة الدين بالدولة، من منظور إعادة إنتاج الهيمنة والسيطرة على الدولة والمجتمع المدني، عبر الوسائل والأدوات الدستورية والقانونية، واللجوء إلى إعادة تشكيل هوية الدولة وصوغها بأبعادها السياسية والاجتماعية والقانونية، وتنظيم المواطنة فيها وفق منظور ديني.

لذلك أصبحت مسألة مدنية الدولة تمثل هاجسًا رئيسًا للفاعلين في الحقل السياسي والاجتماعي - المدني المختلفين، ولا سيما على صعيد النصوص والمقاربة الدستورية للعلاقة بين الدين والدولة، وما يندرج تحتها من قضايا رئيسة، تنطلق منها الدراسة باعتبارها تشكل معايير يمكن الاستناد إليها لتحديد مدى توافر هذه المقاربة الدستورية على ركائز الدولة المدنية الحديثة، كالدين وحدود دوره كأحد مكونات هوية الدولة، وموقعه كمصدر لتشريعاتها ومنظومتها القانونية، وإلى أي حد ينسجم هذا الموقع للدين مع مقومات الدولة المدنية الحديثة، إضافة إلى التنظيم الدستوري الذي تقدمه تلك المقاربة للعلاقة بين الدولة والفرد

(2) يأتي استخدامنا لاصطلاح الهيمنة لكونه بحسب ما يشير إليه جميل هلال، لا يرتبط بنمط محدد من المشاركة الديمقراطية أو التمثيل السياسي، ولأن تأثيره أكثر في المجال الثقافي - الأيديولوجي الخلقي والاجتماعي، إضافة إلى أنه يتيح استخدام مفاهيم أخرى من دون إرباك، مثل مفاهيم الإيواء - الاحتواء - التحالفات - المواثيق الوطنية... وغيرها، حيث تتحول الهيمنة إلى سيطرة في حال استخدام أدوات غير أيديولوجية وثقافية، كالأدوات العسكرية والإدارية والاقتصادية لإدامة السلطة. لمزيد من الإيضاح عن مفهوم الهيمنة، انظر: جميل هلال، النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية نقدية (بيروت؛ فلسطين: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية [مواطن]، 1998)، ص 7.

وإعمالها على صعيد الممارسة القانونية. فهذه القضايا ومعالجتها الدستورية تمثل بحسب هذه الدراسة، مؤشرات موضوعية للخروج بالنتائج العلمية في شأن مدنية الدولة العربية في ظل تولي التيارات الإسلامية السلطة.

إشكالية الدراسة

في ضوء ما تقدم، نطرح في الدراسة إشكاليتها الرئيسة: إلى أي حد تتوافر مقومات الدولة المدنية الحديثة وركائزها في ما اقترِح أو أقِر من مدونات دستورية بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم في مصر وتونس؟

تثير هذه الإشكاليات بدورها مجموعة من التساؤلات:

- ما هي المقاربة الدستورية في هذه المدونات تجاه هوية الدولة؟

- ما مدى دسترة الدين كعنصر في هوية الدولة، وكمصدر للتشريعات والقوانين، وتداعيات ذلك على قيام الدولة المدنية؟

- هل الإحالات الدينية التي اعتمدتها المدونات الدستورية للدولة في مصر وتونس بعد انطلاق الثوري، تمثل تقليدًا دستوريًا درجت عليه الدولة العربية، أم أن هذه الإحالات تأتي في سياق تعزيز هيمنة التيار الإسلامي على السلطة والحكم وسيطرته؟

- إلى أي حد تأثر التنظيم الدستوري للمواطنة في تلك المدونات بما أوردته من معالجة دستورية للدين؟

المناهج البحثية للدراسة

نستند في هذه الدراسة في مقاربتها تلك التساؤلات إلى مجموعة من المناهج البحثية، كالمنهج التاريخي الذي يقتضيه تحليل السياق التاريخي لإشكالية علاقة الدين بالدولة في الحال العربية، والمنهج المقارن لأهميته في الوقوف على المعالجة الدستورية لمدنية الدولة وعلاقتها بالدين في المدونات الدستورية للدولة في مصر وتونس، إضافة إلى المنهج النسقي، لتحديد علاقة النسق الدستوري بغيره من الأنساق الأخرى، كنسق الهوية والتشريع والمواطنة.

هدف الدراسة

نهدف من هذه الدراسة إلى تقديم رؤية تحليلية للنصوص التي تحدد هوية الدولة ومصادر التشريع وتنظيم الحقوق المواطنية في دساتير تلك الدول، ومدى اتساق هذه النصوص مع الاستحقاقات والركائز الدستورية للدولة المدنية، والتعرّف إلى حدود تأثير وصول التيارات الإسلامية إلى السلطة في حقل الممارسة الدستورية، وعلاقة الدين بالدولة ودوره في تحديد تفاعلاتها مع محيطها السياسي والاجتماعي.

محاور الدراسة

لتحقيق الهدف من هذه الدراسة وأهميتها، قسّم موضوعها مباحث عدة، يتضمن **المبحث الأول** «إشكالية مدنية الدولة وعلاقتها بالدين في الحال العربية: تأصيل من منظور تاريخي»، ونتناول في هذا المبحث التأصيل التاريخي لإشكالية مدنية الدولة وعلاقتها بالدين في الحالة العربية، منذ أن طرحت هذه الإشكالية في عقب قيام الدولة العربية القطرية، مع تحديد مساراتها وأسبابها في سياقها العربي - الإسلامي، والوقوف على كيفية معالجتها من منظور التيارات الإسلامية المهيمنة على السلطة في مصر وتونس. نتطرق في **المبحث الثاني** إلى «المعالجة الدستورية لهوية الدولة في مصر وتونس: تباين الحضور الدستوري للدين كمحدد للهوية»، فنلاحظ كيف قاربت الدول محل الدراسة هوية الدولة والدين، كجزء ومكون لها، في النصوص الدستورية، ومدى انسجام هذه المقاربة مع التركيبة الاجتماعية فيها، وهوية الدولة المدنية الحديثة. **المبحث الثالث** «دسترة الدين كمصدر للتشريع في مصر وتونس: أي تداعيات على المنظومة القانونية». ونهتم في هذا المبحث بموقع الدين كمصدر للتشريعات الوضعية في النصوص الدستورية لهذه الدول، وبتحديد مظاهر التشابه والاختلاف في ما بين هذه النصوص، كما نقف على مدى تضمين دساتيرها، بالوسائل والآليات الإجرائية، إعمال الدين مصدرًا للتشريع، ودلالات ذلك وتداعياته على أنظمتها القانونية، وهوية الدولة. **المبحث الرابع**: «التنظيم الدستوري للمواطنة في مصر وتونس: محدد رئيس لمدنية الدولة». نتناول في هذا المبحث ما اقترِح أو أقِر من تعديلات ومدونات دستورية منذ انطلاق الحراك الشعبي الثوري العربي، ووصول التيارات الإسلامية إلى الحكم، وما أنتجته من

تنظيم دستوري للمواطنة مقارنة بالدساتير السابقة، وإلى أي حد تمكنت تلك الأعمال الدستورية من تأسيس مواطنة قائمة على أساس الولاء المدني - السياسي للدولة، كمتطلب رئيس في عملية الانتقال للدولة المدنية الحديثة.

أولًا: إشكالية مدنية الدولة وعلاقتها بالدين في الحال العربية: تأصيل من منظور تاريخي

جاء قيام الدولة - المدنية الحديثة، في سياق ما أفضت إليه التحولات والصراعات التي شهدها حقل الاجتماع - السياسي في المجتمعات الغربية من فصل للدين عن الدولة ومن ترسّخ لقيم الولاء المدني - السياسي، وما اقتضاه ذلك من استحقاقات على صعيد تنظيم علاقة الدولة بالأفراد، التي جرى إنفاذها وفق مقاربة قائمة على إقصاء الدين عن الحيز العام لاشتغال الدولة ومؤسساتها، وتنحيته عنه فضاء التنافس على السلطة السياسية ومجال ممارستها.

لذلك ارتبط تعريف الدولة المدنية الحديثة بالسياق العام لنشأتها في المجتمعات الغربية، فأصبحت تعرّف إما بكونها نقيض الدولة الدينية، وإما بوصفها الدولة العلمانية - الديمقراطية غير الاستبدادية، أو بأنها تقوم على أساس حيادية الدولة تجاه الأديان، أو باعتبارها الدولة التي ترتكز على المواطنة المستندة إلى الولاء المدني - السياسي[3]، وهي تعريفات على الرغم من اختلاف صوغها المعرفي، إلا أنها تعكس في مضمونها حضور التجربة الغربية كمحدد رئيس للوقوف على ماهية الدولة المدنية الحديثة، وكيفية تنظيمها حقل اجتماع السلطة، الذي استقر في المجتمعات الغربية على مجموعة من المرتكزات في تشكل الدولة وعلاقتها بالفرد، كهويتها المدنية التي تستوجب الإبقاء على الدين

(3) انظر: مدثر القاضي، «حقيقة الدولة المدنية،» ورقة قُدمت إلى: مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية، تحرير رجا بهلول، مداخلات وأوراق نقدية (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية [مواطن]، 2012)، ص 13، وإبراهيم خليل عليان، «الدولة الدينية والدولة المدنية،» ورقة قُدمت إلى مؤتمر بيت المقدس الثالث، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، 2012، ص 17، على الرابط: <http://www.qou.edu/arabic/researchProgram/researchersPages/ibrahimElaian/r4_ibrahimElaian.pdf>,

والسيد نصر الدين السيد، «ثقافة الدولة المدنية،» دراسة بحثية منشورة على الرابط: <http://civicegypt.org/?p=3633>.

ضمن الحيز الخاص للمجتمع من دون إقحامه في إدارة الشأن العام، واحتكام العلاقات البينية في الدولة إلى التشريعات الوضعية الصادرة عن الهيئات التمثيلية، والاستناد إلى المواطنة بما تحويه من حقوق وحريات كناظم لعلاقة الدولة بالفرد، في ظل دستور يكفل هذه المرتكزات، ويؤسس مجتمعًا يسوده القانون وتمارس فيه السلطات وفقًا للمحددات والآليات الديمقراطية الدستورية[4].

أدى ترسُّخ تلك المرتكزات في الحال الغربية إلى قيام الدولة المدنية الحديثة التي أخذت تتضح معالمها منذ بداية القرن التاسع عشر، على نحو بدا فيه نشوء الدولة المدنية الحديثة في المجتمعات الغربية، كنتاج للتطورات التي مرت بها هذه المجتمعات وما عايشته من تحولات، بعد قرون من هيمنة الكنيسة على المجتمع والمجال العام باسم الدين والمقدس، والصراع على السلطة السياسية الذي انتهى بتحييد ما هو ديني عن سلطة الدولة وتفاعلاتها في محيطها الاجتماعي - السياسي[5].

في مقابل ذلك، لم يأتِ قيام الدولة في الحال العربية استجابةً لتحولات ذاتية شهدتها المجتمعات والبلدان العربية، أو تجسيدًا لحاجة موضوعية أملتها استحقاقات التطور في بناها وأنساقها الاجتماعية والسياسية والثقافية والديموغرافية، بل جاء في سياق ترسخ الإقليمية والجهوية وفق منظور استعماري، وبمضامين سياسية وقانونية وجغرافية، لم تنسجم موضوعيًا مع الموروث التاريخي للمجتمعات العربية، لتفضي معها في إطار معركة التحرر من الاستعمار إلى وطنية قطرية، وفق صيغة كيانية - دولاتية، نشأت في ظل ازدواجية دخيلة على صعيد مرجعياتها القانونية ومصادر تشريعاتها، الأمر الذي ساهم في إنضاج بيئة تدفع إلى اضطراب العلاقة بين الدولة والدين في الحال العربية وتوتيرها، ولا سيما مع القصور الذي شاب تنظيم هذه العلاقة، الأمر الذي أبانت

(4) لمعرفة المزيد عن مرتكزات الدولة المدنية، انظر: عقاب يحيى، «مرتكزات في مفهوم الدولة المدنية،» جمعية الحارس للديمقراطية والإعلام، 10/ 4/ 2012، على الرابط:
<http://www.alharcs.org/site/modules/news/article.php?storyid=5329>,
والقاضي، ص 14 وما بعدها.

(5) انظر: عمر عبد العزيز الحلاج، «الديمقراطية ونشأة الدولة الحديثة،» الأمانة السورية للتنمية، 9 أيلول/ سبتمبر 2012.

عنه المدونات الدستورية للدول العربية، سواء في دولة ما بين الاستعمار أم في الدولة القطرية، حيث اعتمدت دساتير تلك الدول صوغًا تنظيميًا يتسم بالعمومية والغموض الذي يصل حد التضارب، ليعكس الصوغ موضعيًا معايشة الدولة العربية حالًا من عدم الحسم في علاقتها بالدين، فأدى هذا إلى تسويغ حضور الدين في المجال العام وحيز ممارسة السلطة في الدول العربية، في ظل غياب ضوابط دستورية محددة لمدى هذا الحضور الذي أخذ يتنامى تدريجًا منذ انطلاق الحراك الثوري في بعض الدول العربية وصولًا إلى تولي الحركات والأحزاب الإسلامية السلطة في هذه الدول، وهو ما يطرح التساؤل عن مسار علاقة الدولة بالدين في الحال العربية.

اعتبُر الدين في الصيرورة التاريخية للدولة العربية (الدولة - الخلافة) مصدرًا رئيسًا لشرعية نظم الدولة والمجتمع، بصورة بدت فيها الشريعة الإسلامية مرجعية معيارية في تأطير التوجهات السياسية والاجتماعية، ومكونًا أساسًا في المنظومة الثقافية والقانونية العربية[6]، لكن مع بدء مرحلة الغزو الاستعماري، تراجع هذا الحضور للدين في المجال العام السياسي والاجتماعي تراجعًا تدريجيًا، بفعل مجموعة من العوامل أبرزها إضافة إلى الغزو الاستعماري:

- جمود الفقه القانوني - الإسلامي خلال هذه المرحلة، حيث لم يتمكن الفقه الإسلامي من ابتداع مقاربات قانونية عملياتية تساهم في مواجهة ما أحدثته الثورة الصناعية والتطورات الفكرية والسياسية في المجتمعات الأوروبية من تحول في مجال العلاقات الإنسانية والحياة العمرانية[7].

- تقليص دور مبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر رئيس للمنظومة القانونية

(6) عن هذا الموضوع يرى طارق البشري، أن اكتساب الشريعة الإسلامية هذه المكانة، وإن كان يجري بطريق التفسير والتأويل، إلا أن المواقف والتوجهات والتعارضات المختلفة، سياسيًا واجتماعيًا وقانونيًا وثقافيًا، كانت تستمد مرجعيتها من الشريعة الإسلامية، انظر: طارق البشري، السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011)، ص 11-12.

(7) انظر: هنري دي وايل، القانون الإسلامي، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ص 89؛ موسى أبو ملوح، المدخل للعلوم القانونية، الكتاب الأول: نظرية القانون، ط 2 ([د. م.: د. ن.]، 2008-2009)، ص 115، وطارق البشري، الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 14.

في البلدان والمجتمعات العربية، لتحل بدلًا منها التشريعات والنظم القانونية الغربية، المنتمية إلى الأصول الأوروبية والثقافة الأوروبية الوضعية وهو ما أسّس بإصدار أول دستور لدولة الخلافة في عام 1876، هذا الدستور الذي شكل أحد مظاهر التأثر بالنظم السياسية والقانونية الغربية، علاوة على بروز بعض محاولات التقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية، في صورة قوانين تحاكي القوانين الغربية في صوغها وإعدادها[8].

- افتقار تجربة التحديث والتجديد في مؤسسات الدولة العثمانية وبعض البلدان العربية، إلى رؤية شمولية تجاه إصلاح البنى المؤسسية التقليدية للدولة والمجتمع وتطويرها، على نحو بدت فيه عملية التجديد والتحديث، ليست كاستجابة للتحولات والتطورات المختلفة في هذه المرحلة من صيرورة المجتمعات العربية والإسلامية فحسب، بل تجنبًا للخلاف والصدام مع البنى المؤسسية التقليدية التي شكلت ركائز الحكم والإدارة والجيش في تلك المجتمعات[9].

- تباين الأطروحات الفكرية لحركة النهضة في مقاربتها حضور الدين ومكانته في المجال العام للدولة والمجتمع، إذ على الرغم من استناد هذه الأطروحات إلى التجربة التاريخية لدولة الخلافة وانطلاقها من المرجعيات الدينية ذاتها، إلا أنها اختلفت في قراءتها هذه التجربة ومآلها خلال تلك المرحلة، ما بين تيار فكري يرى أن دولة الخلافة وإن احتكمت إلى الدين في ممارسة السلطة وعلاقة الحكم بالمحكومين، فإنها لم تصر دولة دينية كما هو

---

(8) في هذا الإطار يشير موسى أبو ملوح، في المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الفلسطيني، إلى أن جل التقنينات العربية التي صدرت في تلك الفترة، ومنها المصري والتونسي والمراكشي واللبناني، تأثرت بالتقنينات الغربية، ولا سيما التقنين الفرنسي. ويضيف، أن تعدد الأيديولوجيات على صعيد المرجعيات والمصادر التشريعية لبعض التقنينات العربية، ومنها ما كان يسري في فلسطين خلال الحكم العثماني، لم يؤدِ إلى اختلاف هذه التقنينات فحسب بل إلى تناقضها أيضًا، انظر: «المذكرات الإيضاحية للمشروع التمهيدي للقانون المدني الفلسطيني،» منشورة على موقع ديوان الفتوى والتشريع، على الرابط: <http://www.dft.gov.ps/index.php?option=com_content&task=view&id=20>.

(9) انظر: طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 8.

الحال في الغرب، لذلك اتخذت موقفًا يرفض المنظور الغربي تجاه الحداثة، فيما يرى آخرون أن دولة الخلافة مثلت في واقع الممارسة العملية خيارًا بشريًا وليس إلهيًا، الأمر الذي يترتب عنه إفساح المجال أمام المجتمعات الإسلامية لتعتمد أيًا من نظم الحكم والسلطة[10].

شكلت هذه العوامل محددات رئيسة هيمنت على مسار علاقة الدين بالدولة، منذ إلغاء نظام الخلافة وخضوع البلدان العربية للحكم الاستعماري، لتصير تلك العلاقة إشكالية وجدلية كبريين على صعيد السلطة السياسية والفكرين العربي والإسلامي المعاصرين، الأمر الذي تأثرت به عملية تأسيس الدولة العربية القطرية وتشكلها. هذه الدولة التي لم تتمكن من بلورة رؤية واضحة، بأبعاد إعمالية لعلاقة الدين بالدولة، وهو ما تعكسه المقاربات الدستورية للدولة العربية الناشئة، سواء مقاربة دولة ما بين الاستعمار أم مقاربة دولة ما بعد الاستعمار.

في ما يتعلق بالمقاربة الدستورية لدولة ما بين الاستعمار، يتضح أن الدول العربية والإسلامية تعد من البلدان التي انخرطت مبكرًا في عملية التدوين الدستوري للقواعد الناظمة لحقل ممارسة السلطة، بعد صدور أول دستور مكتوب في الولايات المتحدة الأميركية في عام 1778، فجاء دستور تونس في عام 1861، كأول الدساتير العربية والإسلامية، تلاه دستور الخلافة العثمانية في عام 1876، ثم أصبحت بعد ذلك عملية إصدار الدستور المكتوب من التقاليد السياسية شبه المستقرة عربيًا في دولة ما بين الاستعمار، فصدر دستور المملكة السورية في عام 1920، والدستور المصري في عام 1923، والدستور العراقي في عام 1925، والدستور اللبناني في عام 1926، والدستور الأردني في عام 1947، والدستور الليبي في عام 1951[11].

يتضح من خلال تحليل أحكام هذه الدساتير ونصوصها، أنها أضفت طابعًا

---

(10) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المطبعة السلفية، 1925)، ص 9، ورضوان السيد، «الإسلاميون والدولة العلمانية،» دراسة منشورة على الرابط: <http://ridwanalsayyid.com/ContentPage.aspx?id=78>.

(11) انظر: عبد الرضا علي الأسيري، «الإسلام في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 13 (شتاء 2007)، ص 126.

دينيًا على هوية الدولة العربية، وفق صيغ دستورية يشوبها التباين في معالجتها علاقة الدين بالدولة، ما يعزى في جزء منه إلى طبيعة المكونات والتركيبة الاجتماعية في تلك الدول وإلى أوضاعها السياسية والقوى المهيمنة على السلطة. فدساتير الدول العربية ذات الأغلبية المسلمة والأقليات الدينية محدودة العدد، اكتفت إما بالنص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، لكونه يمثل دين الأغلبية من سكانها، كالدستور التونسي لعام 1861 الذي نص على «وجوب الاهتداء بالشريعة الإسلامية تأسيسًا على أن الإسلام هو الدين الرسمي لتونس وأن الباي - أي الملك - والسكان مسلمون»، والدستور العثماني لعام 1876 الذي نص على الإسلام كدين للدولة، ومنح السلطة الحاكمة ممثلة بالسلطان نوعًا من التقديس، باعتباره حامي الدين الإسلامي في الدولة العثمانية، ومنها دساتير أخرى نصت على أن الإسلام هو دين رئيس الدولة أو الملك، كدستور المملكة السورية لعام 1920، وهو ما تبناه الدستور السوري لعام 1950، باشتراطه ضمنيًا أن يكون رئيس الدولة مسلمًا، دون أي دلالات دستورية في شأن دين الدولة[12].

في المقابل نجد أن الدول العربية التي تعددت فيها الديانات والطوائف، ذات النفوذ الاجتماعي والحضور السياسي، امتنعت عن النص في دساتيرها على دين الدولة، للحفاظ على وحدة المجتمع، وهو ما أخذ به الدستور اللبناني لعام 1926، في حين ذهبت دساتير عربية أخرى كالدستور المصري إلى النص على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية»، وربما يرجع إقرار هذا النص إلى وجود أغلبية مسلمة مقارنة بالأقباط وباقي الديانات والطوائف في مصر، وهذا ما ينطبق بصورة ما على الدستور العراقي لعام 1925 الذي نص على أن «الإسلام دين الدولة»، خصوصًا أن العراق يتميز بتعدد الأغلبية المسلمة فيه، ما بين سُنّة وشيعة وأكراد[13].

---

(12) انظر: توفيق بن عبد العزيز السديري، الإسلام والدستور، منشور على الرابط:
<http://shamela.ws/index.php/author/934>.

(13) انظر: عبد الغني الدلي، «نظرة مقارنة في دستور العراق 1925 ودستور 2005»، موقع الحوار المتمدن، 2005/11/15، على الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=50509>.

ما يلاحظ على تلك الدساتير هو إضفاؤها الطابع الديني على هوية الدولة، على الرغم من إغفالها النص على الشريعة الإسلامية ومبادئها كمصدر للتشريع، الأمر الذي يعزز الطرح القائل بتأثر الدساتير العربية في هذه المرحلة بالمرجعيات والمصادر القانونية والتشريعية الغربية، ولا سيما أن دساتير بعض الدول الغربية لم يخلُ من النص على الدين، لكن من دون أن ينجم عن ذلك النص استدعاء الدين إلى حقل ممارسة السلطة السياسية أو تهديد مدنية الدولة، وهو ما يجسد استقرار علاقة الدين بالدولة في الغرب على أساس الفصل وانسحاب الدين إلى الحقل الاجتماعي الخاص بالمواطنين.

أما في ما يخص المقاربة الدستورية لدولة ما بعد الاستعمار، فشهدت عملية إعداد الدساتير وصوغها نقاشات عدة، تركزت على مدى الحاجة إلى تكريس حضور الإسلام دينًا للدولة ومكونًا من مكونات هويتها، أو على الشريعة الإسلامية مصدرًا للتشريع. وارتبط ذلك في حينه بترسخ الوطنية القطرية مؤسساتيًا وسياسيًا، وتباين الأطروحات والسجالات الفكرية في شأن علاقة الدين بالدولة وبناها المؤسسية والقانونية المختلفة، فنتج منه إحداث حال من الإرباك الدستوري - إن جاز التعبير - في تحديد علاقة الديني بباقي مكونات الدولة. وهو ما تبينه النصوص الدستورية لدولة ما بعد الاستعمار التي اختلفت في كيفية معالجتها الإسلام كدين للدولة أو جزء من الهوية، أو بمنح الشريعة الإسلامية مرتبة دستورية كمصدر للتشريع[14].

باستثناء الدستور اللبناني، تضمنت الدساتير العربية نصوصًا عن الإسلام وعلاقته بالدولة وهويتها، إلا أنها تباينت في صوغ هذه النصوص، فنجد صوغًا دستوريًا لبعض الدول العربية، جرى فيه تسبيق الدين على الدولة في النص الدستوري، كما في مصر والمغرب وليبيا واليمن والجزائر والعراق والأردن، التي نصت دساتيرها على أن «الإسلام دين الدولة»، فيما عمدت دساتير عربية أخرى إلى النص على أن «دين الدولة الإسلام»، كدستور الكويت والبحرين

(14) لمزيد من الإيضاح، انظر: محمد الرفرافي، «العقيدة والهوية في الدساتير العربية: قراءة استطلاعية في البنود الأولى،» منتديات السعودية تحت المجهر، 12/2/2012، <http://www.saudiinfocus.com/ar/forum/showthread.php?145474>.

وعُمان، أو على أن «دينها الإسلام»، كالنظام الأساسي للمملكة العربية السعودية ودستور قطر وتونس، لتضع الدولة في مرحلة متقدمة على الدين من حيث النص الدستوري[15]، هذا إضافة إلى أن بعض دساتير الدول العربية اتجه إلى النص على أن «الإسلام دينها» كالدستور التونسي، أو «الإسلام دينها الرسمي» كالدستور الإماراتي، أو «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة» كما ورد في المسودة الثالثة للدستور الفلسطيني[16]، وهذا ما يشير إلى مدى الاختلاف في المقاربة الدستورية لعلاقة الدولة بالدين، في دولة ما بعد الاستعمار، التي لم تحسم نصوصها الحدود الدستورية لحضور الدين في المجال العام السياسي، على الرغم من تضمين هوية الدولة البعد الديني الذي عززته تلك المقاربة الدستورية، بالنص على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع في بعض الدول العربية، وفق صوغ دستوري متباين في تحديد مكانة الشريعة الإسلامية بين مصادر التشريع، كالنص على أنها «مصدر رئيسي للتشريع»، أو «مصدر أساسي للتشريع»، وغيره من الصوغ الدستوري العربي، تارة بالتعريف (الرئيسي - الأساسي) وأخرى بدونه[17].

لكن هذا الاختلاف في المقاربة الدستورية العربية بما تورده من صوغ متعدد لما هو ديني، لا يعكس مجرد التفاوت اللغوي والمفاهيمي في النص الدستوري فحسب، بل يتعدى ذلك ليبرز عمق التباين في المعالجات الدستورية العربية،

---

(15) انظر: فراس أبو رقطي، «دراسة مقارنة: «إطلالة على مستوى الحماية الدستورية في كل من المسودة الثالثة للدستور الفلسطيني والدستور القطري،» إشراف عاصم خليل، برنامج الدراسات العليا في الديمقراطية وحقوق الإنسان، جامعة بيرزيت، فلسطين، على الرابط: <http://www.freewebs.com/plhr/Feras.pdf>,

ولوسي تلجية، «دراسة حول: مقارنة ما بين الدستور التونسي ومشروع الدستور الفلسطيني «والمسودة الثالثة» والقانون الأساسي للسلطة الوطنية الفلسطينية،» إشراف عاصم خليل، برنامج الدراسات العليا في الديمقراطية وحقوق الإنسان، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2007، على الرابط: <http://www.freewebs.com/plhr/Lucia.doc>.

(16) انظر: المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، مسودة دستور فلسطين: المسودة الثالثة، مع تعليقات ناثان براون (رام الله: المركز، 2003)، ص 6.

(17) لمعرفة المزيد عن المقاربة الدستورية العربية للشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، انظر: عائشة أحمد، «دين الدولة ودور الدين كمصدر للتشريع،» المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، على الرابط: <http://www.pcpsr.org/ar/node/287>.

وغياب محددات ناظمة لحقل إعمال الدين وحيز تفاعلاته وعلاقته بالدولة، الأمر الذي حال دون ترسيخ مقومات الدولة المدنية في الحال العربية[18].

المقاربة الدستورية العربية تجاه الدين، وإن لم تفضِ إلى تحول الدولة العربية دولةً دينية[19]، فإنها في المقابل لم تنتج معها دولة مدنية، ولم تكرس معالجة دستورية تستقر عليها الدولة في علاقتها بالدين، ما ساهم في الإبقاء على إشكالية العلاقة بينهما، منذ قيام الدولة العربية - القطرية إبان الاستقلال، خصوصًا أن ما قدم من أطروحات لمعالجة هذه الإشكالية اقتصر على المناظرات الفكرية والسجال النخبوي اللذين هيمنت عليهما الرسمية العربية وحدّت إمكان انتقالهما إلى ممارسات عملية، تطاول بنية النظام السياسي والاجتماعي والقانوني في الدول العربية، لتعطل بذلك التطور في التنظيم الدستوري لحقل اجتماع السلطة وحيز ممارستها، وترسخ بهذا النهج منظومة استبدادية في علاقتها بالمجتمع[20]. وهي منظومة أخذت بالتصدع مع انطلاق الحراك الشعبي والثوري العربي، ولجوء بعض الدول إلى تعديل دساتيرها في سياق الاستجابة لهذا الحراك، لتحتل علاقة الدين بالدستور مكانة مهمة في الانشغالات الفكرية العربية الراهنة، ولا سيما بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم في مصر وتونس وبعض الدول العربية،

(18) تشير فريدة النقاش، في هذا الصدد، إلى أن الاختلاف والتفاوت في النصوص الدستورية العربية في شأن علاقة الدين بالدولة، يعبّران عن واحدة من الإشكاليات الكبرى التي ما زالت تواجهها الدولة العربية الحديثة. انظر: فريدة النقاش، «مراجعة نقدية للقوانين والدساتير العربية الناظمة لعلاقة الدين بالدولة،» مقالة منشورة على الرابط: <http://www.masress.com/adab/2772>.

(19) يرى محمد نور فرحات، أن النصوص في دساتير الدول العربية، ما تعلق منها بدين الدولة، أو بالشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع على حد السواء، لم ينجم عنها بالضرورة تحول الدولة العربية إلى دولة دينية، كما أنها في الغالب لا تؤدي إلى إحداث انقلاب في النظام التشريعي، وإنما أدخلت في الكثير من دساتير الدول ذات الأغلبية الإسلامية لأوضاع سياسية ارتبطت بعملية الصراع السياسي بين النظم الحاكمة وجماعات الإسلام السياسي، محمد نور فرحات، «الدين والدستور في مصر،» دراسة منشورة على الرابط: <http://www.pidegypt.org/download/Constitutional-forum/farahat.pdf>.

(20) يؤيد هذا الطرح رفيق عبد السلام، في توصيفه علاقة الرسمية العربية بالمجتمع ومكوناته الثقافية والفكرية المختلفة، فبحسب هذا التوصيف يرى أن «جوهر المشكل يكمن في وجود دونة - عربية - تحكمية كابحة لحركة المجتمع ومتسلطة عليه ومصادرة لتعبيره الرمزي ومجمل مؤسساته ومناشطه». انظر: رفيق عبد السلام، «رؤية في علاقة الديني بالسياسي والحل العلماني،» مبادرة الإصلاح العربي، تموز/ يوليو 2009، على الرابط: <http://www.arab-reform.net/sites/default/files/1_13.pdf>.

وتخوف الكثير من النخب الوطنية والعلمانية والقوى التحديثية، من قيام هذه التيارات بإقحام الدين في المجال العام السياسي وتحويله منظومة معيارية موجهة إلى ممارسات السلطة الحاكمة ومصدرًا لتحديد نطاق المشروعية في سلوك المواطنين، عبر استخدام الأدوات الدستورية والتشريعية(21)، الأمر الذي يطرح التساؤل عن منظور التيارات الإسلامية الحاكمة في مصر وتونس تجاه علاقة الدين بالدولة؟

بالنظر إلى الخريطة السياسية منذ انطلاق الحراك الشعبي والثوري في مصر وتونس، يلاحظ أن التيارات الإسلامية اتجهت إلى مأسسة انخراطها في العمل السياسي، من خلال إنشاء الأحزاب والحركات السياسية، كحزب الحرية والعدالة التابع لحركة الإخوان المسلمين في مصر، وحزب النور المنبثق عن التيار السلفي(22)، إضافة إلى حركة النهضة في تونس(23). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الأحزاب والحركات شكلت القوى الأكثر تنظيمًا وجاهزية على الساحة السياسية بعد إطاحة أنظمة الحكم في مصر وتونس، الأمر الذي مكنها من الحصول على أغلبية المقاعد الانتخابية ثم الهيمنة على السلطة ومؤسسات الدولة.

أما في شأن منظور تلك الأحزاب والحركات تجاه علاقة الدين بالدولة، فيتضح أنها تعتمد رؤى ومقاربات مختلفة لهذه العلاقة، فحزب الحرية والعدالة

---

(21) انظر: خالد الحروب، «الدستور المصري الجديد بين الدولة المدنية والدولة الدينية،» الحياة، 9/9/2012؛ رضوان السيد، «استقطابات الدولة والدين في زمن الثورات،» الاتحاد (الإمارات)، 1/7/2012، وأحمد عائل فقيهي، «الربيع العربي يبرز أدلجة الأنظمة السياسية. مفكرون ومهتمون لـ «عكاظ»: ثقة الناخب العربي بالتيارات الإسلامية مؤقتة،» سعورس، نقلًا عن: عكاظ، 5/7/2012، على الرابط: <http://www.sauress.com/okaz/515160>.

(22) انظر: أحمد طه، «الحياة الحزبية في مصر بعد الثورة... بين الانطلاق والتعثر،» القدس العربي، 16/11/2012، متوفرة على موقع جدلية الإلكتروني: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/8647/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B2%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9-...-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82->.

(23) انظر: عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 151 وما بعدها.

في مصر يسعى وفق ما طرحه في برنامجه الانتخابي إلى إقامة الدولة الإسلامية المدنية، من خلال وضع دستور مصري جديد تكون مبادئ الشريعة الإسلامية مرجعيته ومصدرية مواده، مع العمل على تعديل المنظومة القانونية والتشريعية في مصر بحسب ما تستدعيه مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها(24)، أما حزب النور السلفي فأكد في برنامجه الانتخابي التوجه إلى تكريس الإسلام دينًا للدولة وجزءًا أصيلًا من هويتها، معتبرًا أن مبادئ الشريعة الإسلامية يجب أن تكون المصدر الرئيس للتشريع(25)، وفي ما يتعلق بحركة النهضة في تونس، فتطرح علاقة الدين بالدولة من منظور التمايز بين ما هو سياسي وما هو ديني، وليس على أساس الفصل بينهما، وترى أن التشريع يشكل مساحة للاجتهاد الجماعي النابع من الدين الإسلامي، على أن يتولاه ممثلو الأمة الذين يقع اختيارهم من خلال الانتخابات الديمقراطية، كأفضل الآليات التي توصلت إليها المجتمعات الإنسانية(26).

فهذا المنظور للتيارات الإسلامية تجاه الدين وعلاقته بالدولة في كل من مصر وتونس، لا يوحي هذا بوجود مقاربة إسلامية تتسم بالوضوح والاستقرار في تأطير علاقة الدين بالدولة وتنظيمها، فهذه المقاربة وإن بدت كمحاولة توفيقية في إقامة دولة مدنية تُبقي على الدين مكونًا للهوية ومصدرًا للمشروعية القانونية، إلا أنها تجسد حالًا من التناقض مع استحقاقات الدولة المدنية، وتمثل امتدادًا لإشكالية الدولة المدنية وعلاقتها بالدين في الحال العربية، لكن يبقى التساؤل المطروح هو إلى أي حد تأثرت التعديلات والمدونات الدستورية المقترحة التي أقرّت في مصر وتونس بما تسوغه التيارات الإسلامية الحاكمة من مقاربة لمدى حضور الدين في هوية الدولة، ودوره في العملية التشريعية والمنظومة الحقوقية للمواطنة؟

---

(24) انظر البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة، منشور على الموقع الإلكتروني للحزب على الرابط: <http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx#>.

(25) انظر البرنامج الانتخابي لحزب النور السلفي، وهو منشور على الموقع الإلكتروني للحزب على الرابط: <http://www.alnourparty.org/>.

(26) انظر: راشد الغنوشي، «الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر،» المستقبل العربي، السنة 35، العدد 406 (كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 18-19، كما تمكن قراءة البرنامج الانتخابي لحركة النهضة، منشورًا على الموقع الإلكتروني للحركة: <http://website.informer.com/visit?domain=ennahdha.tn>.

ثانيًا: المعالجة الدستورية لهوية الدولة في مصر وتونس: تباين الحضور الدستوري للدين كمحدد للهوية

تعرّف الهوية من منظور علم الاجتماع السياسي، بكونها «مجموعة من الخصائص التي يمكن الفرد عن طريقها أن يعرّف نفسه في علاقته بالجماعة التي ينتمي إليها والتي تميزه عن الأفراد المنتمين للجماعات الأخرى»[27]، فوفق هذا التعريف تتميز تلك الخصائص أو المميزات الجمعية للهوية كظاهرة إنسانية، بأنها لا تتشكل مصادفة أو في لحظة تاريخية ما، وإنما تتكون عناصرها ومكوناتها في سياق الصيرورة التاريخية للجماعة، وما تراكمه من تراث إبداعي - ثقافي ونمط حياة (الواقع الاجتماعي)، بما يحويه من تعبيرات خارجية كالرموز والعادات والتقاليد واللهجة أو اللغة[28].

يتضح، وفق هذا التحديد لماهية الهوية، أن الدين يحضر فيها باعتباره أحد مكوناتها، وذلك من خلال ما يرسيه من قيم ذات حمولة وشحنة دينية، وتأثيره في صيرورة الجماعة وموروثها الثقافي والتاريخي. وفي الحال العربية - الإسلامية، شكل الدين أحد خصائص الهوية وعنصرًا فاعلًا في استمرار سماتها الجمعية، أكان على صعيد الدولة أم على صعيد المجتمع، إلا أنه مع بدء مرحلة الاستعمار وقيام الدولة العربية بعد الاستقلال، اتخذت الهوية طابعًا قطريًا - وطنيًا، لكن من دون أن تكون في منأى عن تأثير الدين الذي احتفظ إلى جانب العروبة بنوع من الحضور في هوية الدولة العربية الناشئة[29]، فساهم هذا في إحداث حال أشبه بالتنازع في تفاعلات نسق هوية الدولة، ما بين القطري والقومي، الإسلامي والعلماني، لتصبح الهوية من المفاهيم التي تباينت في

---

(27) انظر: إبراهيم أبراش، «الهوية في مشروع الدستور الفلسطيني،» رؤية، العدد 25 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2003)، ص 50-52.

(28) لمزيد من الإيضاح عن مفهوم الهوية، انظر: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 6-17.

(29) لذلك يشير، إبراهيم أبراش، في مقابلة أجراها معه الباحث عبر الهاتف في 24/ 6/ 2013، إلى أن من الصعب الحديث ضمن هذا السياق عن الدين كمكون محدد للهوية لأنه ما عاد يشكل خصوصية لمجتمع بذاته ما دام هناك مجتمعات أخرى تتشارك الخصوصية نفسها، كالمجتمعات الإسلامية.

شأنها الأطروحات والمقاربات الفكرية، حيث يرى تيار الفكر الهوياتي العربي الإسلامي (الجابري، طرابيشي، شرابي وغيرهم)، أن اللغة والدين يمثلان مقومات هوياتية رئيسة، في تبلور الذات العربية المشتركة، في مقابل ذلك يرى تيار النزعة التاريخية، أن عملية تحليل المجتمع العربي ومكوناته (اللغة - الدين - البنيات الاجتماعية والسياسية) تتطلب إخضاعها لمنهج تاريخاني يكون فيه الحدث التاريخي (دينيًا أو سياسيًا)، معطى رئيسًا وله معناه في إطار السياق والفاعلية والجدلية التاريخية والبنيات الاجتماعية التي أفرزته، مع عدم تجاهل دور السلطة المتحكمة في حدوثه. لذلك باتت هوية الدولة العربية منذ الاستقلال محل تنازع وسجال فكري، انشغلت به النخب الثقافية العربية المختلفة في خلال العقود الماضية[30].

لكن مع انطلاق الحراك الثوري العربي ووصول التيارات الإسلامية إلى الحكم، صار ذلك التنازع والسجال الفكري صراعًا على هوية الدولة العربية، اتخذ التعبير عنه الكثير من المظاهر، كالانقسام في الخطابات السياسية تجاه تحديد هوية الدولة[31]، والاحتجاجات التي خاضتها بعض القوى الليبرالية والوطنية في مصر وتونس، وعدم مشاركتها في السلطة التي تهيمن عليها التيارات الإسلامية، إضافة إلى انسحابها من بعض المؤسسات التمثيلية كالهيئات التأسيسية للدستور، وتأزم علاقة التيارات الإسلامية الحاكمة بالقوى الوطنية والليبرالية المختلفة، ولا سيما في مصر، وتشكيل التحالفات المناوئة، وغيرها من مظاهر الصراع على بنية الدولة وهويتها خلال المرحلة الانتقالية[32].

(30) انظر: يونس انعيمي، «من أجل سوسيولوجيا جديدة لمفهوم الذات العربية،» المساء (المغرب)، 12/ 3/ 2011.

(31) في هذا الصدد، يرى الباحث عياد البطنيجي أن الخطابات السياسية، بعد انطلاق الحراك الثوري في بعض الدول العربية، تعبّر عن حال من الصراع على هوية الدولة بين الأحزاب والقوى السياسية، وهي خطابات يمكن تصنيفها أنها: خطاب الدولة الإسلامية ذات المرجعية المدنية، وخطاب الدولة الدينية، وخطاب الدولة المدنية. وتعكس كل منها توجهًا فكريًا في الساحة السياسية لدول الحراك الثوري. انظر: عياد البطنيجي، «الثورات العربية: الخطابات السياسية تجاه مسار التطور السياسي،» سياسات، العدد 22 (2012)، ص 49 وما بعدها.

(32) لمزيد من الإيضاح، انظر: حسن خضر، «جديد اسمه الصراع على هوية الدولة..!!،» الحوار المتمدن، 27/ 11/ 2012، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=334186>.

لذلك يثار التساؤل في هذا الصراع الهوياتي، عن مدى حضور الدين كجزء من الهوية في ما جرى إقراره من تعديلات ومدونات دستورية في مصر وتونس، مقارنة بدساتير ما قبل الحراك الثوري، وكيفية معالجة المشرع الدستوري في الهيئات التأسيسية ذات الأغلبية الإسلامية لمسألة هوية دولة؟ وهو تساؤل نطرحه في هذه الدراسة من منظور علاقة الدين بهوية الدولة وحضوره ضمنها وليس في المجتمع، وذلك انطلاقًا من أنه لا وجود لمجتمع منفصل عن الدين، خصوصًا أن المجتمع يشكل مجالًا خصبًا لكل ما هو ديني[33].

1- مصر: دسترة مضامين دينية في هوية الدولة

إن دسترة الدين وحضوره كمكون في هوية الدولة المصرية، تعتبر منذ إقرار أول دستور في عام 1923 حتى دستور عام 1962 من القضايا الرئيسة التي تباينت في شأنها النخب المصرية واختلفت، فشكّل النص على أن «الإسلام دين الدولة» في تلك الدساتير، محل اعتراض وانتقاد النخب العلمانية والشيوعية التي رفضت إدراج أي إحالة دينية في نصوص الدستور المصري، في حين طالب بمثل هذا النص وأيده كثير من النخب المصرية الأخرى التي اعتبرت أن الدين الإسلامي هو أحد أهم مقومات الشخصية المصرية[34].

بالرجوع إلى نصوص الدساتير المصرية ما قبل دستور عام 1971، يلاحظ مدى التباين في حضور الدين ومكانته في هوية الدولة، وذلك ارتباطًا بالسياق والظرفية السياسية والاجتماعية في مصر، فباستقراء دساتير العهد الملكي، يتضح أنها اتجهت إلى النص في المواد الأخيرة من هذه الدساتير على أن الإسلام دين رسمي للدولة، في مقابل دساتير العهد الجمهوري التي عززت حضور الإسلام على مستوى موقع النص ومكانته بين نصوص الدستور، عبر إيراده في المادة الثانية من الباب الأول الذي ينظم أسس الدولة ويحدد معالم هويتها. غير أن النص على

---

(33) يذهب في هذا الاتجاه، فهد سليمان، إذ يشير إلى أن الحديث عن هوية الدولة من حيث حضور الدين فيها، لا ينسحب إلى تحليل هذا الحضور على صعيد المجتمع، «إذ لا وجود لمجتمع علماني!». انظر: فهد سليمان، رمزي رباح وقيس عبد الكريم، قراءات في مشروع دستور دولة فلسطين، سلسلة كراسات ملف؛ 1 (دمشق: المركز الفلسطيني للتوثيق والمعلومات [ملف]، 2006)، ص 20-30.

(34) انظر: فرحات، «الدين والدستور».

الدين في هذا الباب جاء مقترنًا ومسبوقًا بالإشارة إلى الهوية والانتماء العربيين للشعب المصري، وفق صيغة دستورية تعكس توجهًا استراتيجيًا ذا مضمون أيديولوجي وقومي للنخبة السياسية الحاكمة[35].

أما دستور1971 فعمد إلى تكريس المزيد من حضور الدين ضمن هوية الدولة، وذلك بتعدد الإحالات الدينية (باسم الله - بعون الله) التي تكرر إيرادها في ديباجة هذا الدستور، إضافة إلى النص في المادة الثانية منه على أن «الإسلام دين الدولة... ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، وهو النص الذي يرى باحثون كثر، أنه على الرغم من إبرازه دور الدين ومركزية الإسلام في الخلفية الحضارية والثقافية للدولة والمجتمع المصري، لم يأتِ بعيدًا من محاولة النظام الساداتي الحاكم استمالة التيارات الإسلامية إليه في المواجهة مع القوى الناصرية والوطنية، ولا سيما أن هذه القوى أخذت تصعّد معارضتها للنظام الحاكم، ما يفسر التعديل الدستوري في عام 1980 الذي جاء في سياق إضعاف قوى المعارضة، بالتقرب إلى التيارات الإسلامية، عبر توظيف الكثير من أدوات الدولة ومنها الدستور، وذلك بتضمينه النص على أن مبادئ الشريعة هي «المصدر الرئيسي للتشريع»[36].

هذا النص سواء في صيغته الأصلية أم المعدلة، وبغضّ النظر عن دوافعه السياسية، أفضى إلى تكريس أبعاد ومضامين دينية ذات علاقة بهوية الدولة ومنظومتها القانونية، لكن من دون أن يتحول ذلك النص هاجسًا يهيمن على انشغالات النخب الثقافية والقوى السياسية، إلا أن بعد إطاحة النظام الحاكم في 11/ 2/ 2011، ووصول حركة الإخوان المسلمين إلى السلطة إلى جانب حزب النور السلفي. اتخذت مصر مسارًا دستوريًا مختلفًا، كان أبرز سماته اللجوء إلى الإعلانات الدستورية، كأداة لتفكيك الإطار الدستوري والقانوني المنظم للحياة العامة في عهد النظام السابق والهيمنة على مؤسسات الدولة[37]، الأمر الذي أدى إلى تصاعد حدة الخلافات بين التيار الإسلامي الحاكم والقوى المعارضة للنظام

(35) انظر: الرفرافي، «العقيدة والهوية».

(36) انظر: المصدر نفسه؛ فرحات، «الدين والدستور»، ومحمود شريف بسيوني ومحمد هلال، **الجمهورية الثانية في مصر** (القاهرة: دار الشروق، 2012).

(37) انظر: بسيوني وهلال، **الجمهورية الثانية**.

الجديد، ولا سيما بعد صدور الإعلان الدستوري الرئاسي في 22/ 11/ 2012، وإقرار الهيئة التأسيسية التي يهيمن عليها التيار الإسلامي، للدستور المصري تمهيدًا لعرضه على الاستفتاء[38].

كان أول الإعلانات الدستورية التي صدرت في عقب إطاحة النظام السابق، الإعلان الدستوري الصادر عن المجلس الأعلى للقوات المسلحة في 13/ 2/ 2011، الذي نص على نقل الصلاحيات الدستورية إلى المجلس العسكري، وتعطيل العمل بموجب أحكام دستور 1971، وتشكيل لجنة لإقرار الدستور المعدل لعرضه على الاستفتاء الشعبي الذي جاءت نتائجه في 19/ 3/ 2011، لمصلحة التعديلات التي اقترحتها اللجنة، خصوصًا أن جماعة الإخوان المسلمين دعت إلى المشاركة والتصويت الإيجابي على هذه التعديلات، على الرغم من معارضة الكثير من القوى الوطنية والليبرالية تلك التعديلات، لكونها أبقت الصلاحيات الدستورية لرئيس الجمهورية[39].

ما يجدر التنويه به، أن العمل لم يتم بموجب أحكام الدستور المعدل الذي اعتُمد في ذلك الاستفتاء، بل قام المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإصدار إعلان دستوري جديد في 30/ 3/ 2011 «لتنظيم السلطات في المرحلة الانتقالية القادمة»، وتضمن هذا الإعلان التعديلات التي جرت الموافقة عليها في استفتاء 19/ 3/ 2011، الذي أبقى فيه المجلس العسكري على نص وموقع المادة الثانية من الدستور السابق والدستور المعدل، حيث نصت المادة الثانية من الإعلان على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»[40].

ما يلاحظ خلال الفترة الانتقالية في مصر بعد صدور ذلك الإعلان، هو

---

(38) انظر: «مصر: استفتاء شعبي على وقع الانقسام والشحن السياسي،» مقالة منشورة على الرابط: <http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=179598&issueNo=1189&secId=15>.

(39) المصدر نفسه.

(40) انظر: المجلس الأعلى للقوات المسلحة (مصر)، «الإعلان الدستوري في مصر 30 مارس 2011،» على الرابط: <http://ar.wikisource.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1%D9%8A_%D9%81%D9%8A_%D9%85%D8%B5%D8%B1_30_%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%B3_2011>.

احتكام الحراك الدستوري ومساراته إلى ما تصدره رئاسة الدولة من إعلانات دستورية، في ظل ما أحدثه تعطيل العمل بأحكام الدستور المصري لعام 1971 من فراغ دستوري، كما أن هذه الإعلانات جرى اللجوء إليها كأداة لتوسيع صلاحيات مؤسسة الرئاسة، كالإعلان الدستوري الرئاسي الصادر في 17/ 7/ 2012، الذي بموجبه مُنحت مؤسسة الرئاسة صلاحية إعادة تشكيل الهيئة التأسيسية للدستور المصري الجديد في حال وجود مانع يحول دون استكمال الهيئة الحالية لمهماتها، والإعلان الدستوري الرئاسي الصادر في 22/ 11/ 2012، الذي عمل على تحصين القرارات والإعلانات الدستورية الصادرة عن رئيس الدولة منذ توليه الرئاسة في 30/ 6/ 2012 ضد أي طعون قضائية، إلى حين انتخاب مجلس الشعب ونفاذ الدستور الجديد[41] الذي أقرته الهيئة التأسيسية في30/ 11/ 2012، وأحيل على رئاسة الدولة، ليُعمل به بعد الاستفتاء عليه في 15/ 12/ 2012، مع رفض القوى والأحزاب السياسية هذا الدستور وانسحابها من الهيئة التأسيسية، مبررة هذا الموقف بهيمنة حزب الحرية والعدالة الذي يتبع حركة الإخوان المسلمين وحزب النور السلفي على الهيئة التأسيسية التي جاء تأليفها بطريقة لا تسمح بمشاركة فاعلة للقوى الوطنية والسياسية في إعداد الدستور، وأن مواده صيغت من منظور التيار الإسلامي المهيمن على الهيئة، مع تجاهل ضرورة أن يلبي هذا الدستور تطلعات الشعب المصري بمكوناته السياسية والمدنية المختلفة[42]، الأمر الذي يطرح التساؤل عن مقاربة الدستور المصري الجديد مدنية الدولة وعلاقتها بالدين؟

جاء في المادة الأولى من هذا الدستور أن «جمهورية مصر العربية دولة مستقلة ذات سيادة، موحدة لا تقبل التجزئة، ونظامها ديمقراطي، والشعب المصري جزء من الأمتين العربية والإسلامية، ويعتز بانتمائه لحوض النيل والقارة الأفريقية وبامتداده الآسيوي، ويشارك بإيجابية في الحضارة الإنسانية»، فهذه المادة وإن أوردت الدين في سياق الانتماء إلى الحضارة العربية والإسلامية،

---

(41) انظر الإعلان الدستوري الصادر في 22/ 11/ 2012، على الرابط:
<http://7ewratna.blogspot.com/2012/11/22112012.html>.

(42) انظر: وليد عبد الرحمن، «القوى المدنية تعلن انسحابها رسميًا من «تأسيسية» الدستور،» الشرق الأوسط، 19/ 11/ 2012.

فإن تعدد الإحالات الدستورية ذات الدلالات الدينية في هذا الدستور، تتعارض بحسب كثير من الباحثين مع هوية الدولة المدنية[43]، فعلاوة على المادة الثانية التي أبقي عليها كما كانت عليه في دستور 1980 وذلك بالنص على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»، إضافة إلى المادة «219» المحددة لماهية مبادئ الشريعة الإسلامية، والمادة الرابعة المنظّمة للأزهر الشريف كمرجعية دينية عليا، تستأثر وحدها بالبت في ما يتصل بشؤون الشريعة الإسلامية، نصت المادة «6» على أن «يقوم النظام السياسي على مبادئ الديمقراطية والشورى،..»، وأكدت المادة «10» على أن «الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية...» وجاء في المادة «11» «ترعى الدولة الأخلاق والآداب والنظام العام، والمستوى الرفيع للتربية والقيم الدينية والوطنية...»، كما ورد في المادة «44» «تُحظر الإساءة أو التعريض بالرسل والأنبياء كافة»، إضافة إلى المادة «60» التي نصت على «التربية الدينية والتاريخ الوطني مادتان أساسيتان في التعليم قبل الجامعي بكل أنواعه»[44].

هذه الحمولة الدينية في الدستور المصري الجديد، بحسب ما يراه بعض الباحثين، تتناقض مع الدولة الديمقراطية الحديثة وتؤدي إلى انحسار الطابع المدني في هويتها وإلى تقليصه، كما تفسح المجال أمام التوظيف والتأويل الديني لمواد الدستور، الأمر الذي سيفضي لاحقًا إلى تعزيز الهوية الدينية للدولة وإلى تراجع هويتها المدنية.

---

(43) انظر: صفية الدمرداش، «خبراء: عوار بصياغة الدستور المصري الجديد تهدد بإسقاطه»، تقرير منشور على الرابط: <http://www.baladnews.com/save.php?cat=2&article=37648>.

لمزيد من الإيضاح في شأن انتقادات بعض الباحثين والخبراء في المجال الدستوري تجاه الدسترة الدينية لهوية الدولة في الدستور المصري الجديد يمكن الرجوع إلى: سعد محيو، «الاستفتاء على الدستور في مصر: المرحلة الانتقالية إلى الديمقراطية في مفترق طرق خطر»، *Swissinfo*، 2012/12/14، على الرابط: <http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=34180298>.

(44) انظر: الدستور المصري الجديد لعام 2012، منشور على الموقع الإلكتروني للهيئة التأسيسية المصرية للدستور: <http://wiki.dostour2012.org/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%AD%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9/%D9%85%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A9_%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1>.

2- تونس: الأبعاد الدينية في هوية الدولة

شكل النص على الدين في دستور تونس ما بعد الاستقلال قضية خلافية بين أعضاء المجلس القومي التأسيسي المنتخب في عام 1956، حيث قدم أكثر من صوغ دستوري للمادة الثالثة المتعلقة بهوية الدولة التونسية، بعدما طرح للنقاش النص التالي «تونس دولة عربية إسلامية مستقلة ذات سيادة»، إلا أن هذا الصوغ الذي كان من أنصاره «الشاذلي النيفر»، جوبه باعتراض «الحبيب بورقيبة» الذي اقترح أن يصير «الإسلام دين الدولة والعربية لغتها وهي تضمن حرية المعتقد وتحمي حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخل بالقانون»، غير أن بعض أعضاء المجلس اعترض على هذه الصيغة، واعتبر أن لا حاجة إلى تأكيد عروبة تونس، ما دامت هذه العروبة حاضرة من خلال إقرار اللغة العربية كلغة للدولة في الدستور، كما اعترض عليها أيضًا «الباهي الأدغم»، مقترحًا أن يحضر البعد الديني في هوية الدولة على صعيد الصوغ كدين لها وليس كنعت للدولة، وذلك بالنص على «دين الدولة الإسلام» أو «الإسلام دينها» بدلًا من تونس «دولة عربية إسلامية»، إلى أن انتهى النقاش في المجلس بالتصديق على النص في الفصل الأول من الدستور بأن «تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها» وأضيف إليه «والجمهورية نظامها»، بعد إقرار النظام الجمهوري في تونس[45].

لكن بمراجعة نصوص الدستور التونسي لعام 1959، يتضح أن ما ورد فيه من إحالات هوياتية دينية لم يقتصر على ما جاء في الفصل الأول منه، بل ورد أيضًا في مقدمة هذا الدستور وديباجته بأن «الشعب التونسي مصمم على توثيق عرى الوحدة القومية والتمسك بالقيم الإنسانية المشاعة بين الشعوب التي تدين بكرامة الإنسان وبالعدالة والحرية وتعمل للسلم والتقدم والتعاون الدولي الحر - وعلى تعلقه بتعاليم الإسلام وبوحدة المغرب الكبير وبانتمائه للأسرة العربية وبالتعاون مع الشعوب الأفريقية في بناء مصير أفضل وبالتضامن

---

(45) انظر: آمال موسى، بورقيبة والمسألة الدينية، مقاربات (تونس: دار سراس للنشر، 2006)، ص 7 وما بعدها، وعبد الله الأحمدي، «اعتماد صيغة الفصل الأول من دستور 1959 في الدستور الجديد: الدلالات والأبعاد،» الشروق، 5/ 11/ 2012.

مع جميع الشعوب المناضلة من أجل الحرية والعدالة - وعلى إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب وقوامها نظام سياسي مستقر يرتكز على قاعدة تفريق السلطة». والفصل الثاني نص على أن «الجمهورية التونسية جزء من المغرب العربي الكبير تعمل لوحدته في نطاق المصلحة المشتركة»، كما نص الفصل «38» على أن «رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ودينه الإسلام»[46]. غير أن هذه النصوص في الدستور التونسي على الرغم مما تشير إليه من أبعاد دينية في هوية الدولة، تعتبر من أقل النصوص التي تذكر الدين مقارنة بالنصوص الدستورية العربية، ونذكر على سبيل المثال الدستور المصري لعام 1971 ثم لعام 1980، كما أن هوية الدولة التونسية وفق تلك النصوص يطغى عليها الطابع الذاتي والوطني، وإن كرست انتماء الدولة التونسية إلى الفضاء الحضاري العربي والإسلامي بدلالات رمزية، من خلال النص على الانتماء إلى الأسرة العربية والتعلق بتعاليم الإسلام، ليأتي بعد ذلك الإسلام دينها.

يتبين بحسب هذه النصوص والصوغ الدستوري، أن المشرع الدستوري في تونس اتجه إلى النص على الإسلام بعد إيراد بعض المفاهيم والانتماءات الهوياتية التي سبقت النص على الدين، كالقومية التونسية والقيم الإنسانية في الديباجة، والاستقلال والحرية والسيادة في الفصل الأول، كما أن الدستور التونسي، بخلاف الدستور المصري لعام 1971 ولعام 1980، لم يعتمد أهدافًا استراتيجية، وإنما عكست بعض نصوصه رغبة تونس في العمل على تحقيق وحدة المغرب العربي الكبير كمصلحة مشتركة، وهذا ما يؤشر إلى أولوية حضور البعد العربي في هويتها، إلا أن، في مقابل ذلك، تعد تونس الدولة العربية الوحيدة التي لم تضفِ الطابع الرسمي على دسترة اللغة العربية، أما الإحالة الدستورية المتعلقة بدين رئيس الدولة فتجد ذريعتها في توجه المشرع الدستوري في تونس إلى انسجام ما يعتنقه رئيس الدولة من دين مع الموروث الثقافي والتاريخي للأغلبية التونسية التي تدين بالإسلام، من دون أن ينجم عن

---

(46) لمزيد من الإيضاح عن الإحالات الدينية في الدستور التونسي لعام 1959، انظر: ثلجية، «دراسة حول: مقارنة ما بين الدستور التونسي،» ص 8-9؛ الرفرافي، «العقيدة والهوية»، ويوسف الرزقي، «القانون التونسي والتشريع الإسلامي،» دراسة منشورة على الرابط: <http://www.lebonpeuple.com/index.php/articles/44-2012-06-09-00-48-12>.

تلك الإحالة تهديد لهوية الدولة التونسية التي ظلت محتفظة من الناحية العملية بطابعها العلماني[47].

لكن شاب هذا الاستقرار الدستوري في تونس منذ بدأ العمل بدستور عام 1959، نوع من الإرباك في عقب إطاحة النظام التونسي السابق في 14/ 1/ 2011، وشغور منصب الرئاسة، وهو إرباك أبان عنه تولي الوزير الأول منصب رئاسة الدولة، ثم تقديم استقالته في ما بعد، وتولى رئيس مجلس النواب هذا المنصب، إضافة إلى ما حدث في تونس من تجاذبات دستورية وسياسية، بعد تأليف الكثير من الأحزاب الجديدة واستفادة الحركات المحظورة من حالة الانفتاح السياسي الحاصل، خصوصًا حركة النهضة ذات الأيديولوجيا الدينية - الإسلامية، التي حازت 41 في المئة من مقاعد المجلس التأسيسي التونسي المنتخب في 23/ 10/ 2011، وعملت في ما بعد على إنشاء تحالف داخل هذا المجلس مع بعض القوى السياسية والليبرالية، عُرف بتحالف «الترويكا» الذي يضم في عضويته إلى جانب حركة النهضة كلًا من حزب «المؤتمر من أجل الجمهورية» و«التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات»، وهو ما مكن حركة النهضة من الهيمنة على المجلس التأسيسي والحراك السياسي والدستوري في تونس[48]، ولا سيما أن المجلس بعد إلغائه العمل بموجب أحكام الدستور التونسي لعام 1959، أقر دستورًا موقتًا كناظم لعمل المؤسسات الدستورية والعمومية في تونس لحين انتهائه من صوغ الدستور الدائم وإقراره.

تميز هذا الدستور الموقت، بغياب أي إحالة دينية أو أي نص في شأن هوية الدولة، باستثناء الإحالة الواردة في الفصل «18»، التي تشترط في رئيس الجمهورية أن يكون تونسيًا مسلمًا[49].

---

(47) لمزيد من الإيضاح عن هذا الموضوع، انظر: سليمان، رباح وعبد الكريم، ص 30، وموسى، بورقيبة والمسألة الدينية.

(48) انظر: صافيناز محمد أحمد، «عام من الثورة التونسية: المسار والتحديات،» مقالة بحثية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، على الرابط: <http://acpss.ahramdigital.org.eg/News.aspx?Serial=55>.

(49) انظر: «نص دستور تونس الجديد المؤقت،» وكالة أنباء التقريب، 13/ 12/ 2011، على الرابط: <http://www.taghribnews.com/vdchk6nq.23nkxdt4t2.html>.

لكن ما يثير التساؤل هو ماهية المقاربة التي اعتمدها المجلس التأسيسي التونسي لهوية الدولة في مسودة الدستور المقترح ومدى حضور البعد الديني فيها؟

يتضح من خلال قراءة نصوص المسودة الدستورية التي اقترحتها حركة النهضة وتحالفها في المجلس التأسيسي، أنها اعتمدت نص الفصل الثاني الوارد في الدستور التونسي لعام 1959 في شأن هوية الدولة، الذي جاء فيه - كما سبق الذكر- أن «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها»، إضافة إلى إيراد نص جديد يؤكد مدنية الدولة والإسلام كدين لها، ويكرس الطابع الرسمي للغة العربية، بخلاف الدستور السابق الذي خلا من هذا النص، فجاء في الفصل الثالث من الأحكام العامة في المسوّدة المقترحة للدستور، «لا يمكن لأي تعديل دستوري أن ينال من الطابع الجمهوري للنظام والصفة المدنية للدولة ومن الإسلام باعتباره دين الدولة واللغة العربية باعتبارها اللغة الرسمية». كما تبنت هذه المسوّدة صوغًا مختلفًا في ما يتعلق بدين رئيس الدولة، وذلك بالنص في المادة 67 على أن «الترشح لمنصب رئاسة الجمهورية حق لكل ناخب أو ناخبة يحمل الجنسية التونسية بالولادة دون سواها ودينه الإسلام»[50].

غير أن اللافت في تلك المسوّدة المقترحة هو الحمولة الدينية في ديباجتها مقارنة بدستور عام 1959، فتضمنت هذه الديباجة الكثير من الإحالات الدستورية على الإسلام بدلالات ذات صبغة هوياتية، كالنص على «ثوابت الإسلام ومقاصده المتسمة بالتفتح والاعتدال» والنص على أن الحركة الإصلاحية في تونس تستند إلى مقومات هوية الشعب التونسي المتمثلة في «العربية الإسلامية»، إضافة إلى إبرازها رغبة المشرع الدستوري التونسي في توثيق الانتماء الثقافي والحضاري «للأمة العربية والإسلامية» وسعيه إلى تحقيق «التكامل مع الشعوب الإسلامية»، إلى ما أوردته خاتمة هذه الديباجة التي جاء فيها «باسم الشعب التونسي نرسم على بركة الله هذا الدستور»[51].

---

(50) انظر: «مسودة مشروع الدستور التونسي الجديد،» على الرابط: <http://riadh.maktoobblog.com/1339/%D9%85%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%D8%B1>.

(51) المصدر نفسه.

تعكس هذه الإحالات الدينية في ديباجة مسوّدة الدستور المقترحة، توجّه حركة النهضة إلى تعزيز البعد الإسلامي في هوية الدولة وترسيخه على الرغم من أن السبق هو للبعد العربي من حيث الصوغ الدستوري للكثير من النصوص، وهذا ما يجسد حالًا من التناقض في هذه المسوّدة في شأن هوية الدولة، فتارة يجري النص على أن تونس دولة مدنية، وأخرى يحضر فيها الإسلام عنصرًا رئيسًا في هوية الدولة[52]، كما يوحي به النص على أن «العربية - الإسلامية» تشكل مقومات الهوية للشعب التونسي، في إشارة واضحة من واضعي هذه المسوّدة، إلى عدم تجاوز الإسلام وتجاهل دوره كمكون في الهوية الجمعية التونسية بما فيها هوية الدولة[53].

إلا أنه على الرغم من ذلك، يتضح من خلال التحليل والمقارنة بين الدستور المصري ومسوّدة الدستور التونسي المقترحة، في شأن مدى حضور الدين كجزء من هوية الدولة، أن الإحالات الدينية في هذه المدونات الدستورية أوردت هوية الدولة ضمن صيغ متباينة، حيث جاء في مسوّدة الدستور التونسي بأبعاد انتمائية إلى منظومة حضارية ذات موروث مشترك، لكن مع إبراز دور الدين في هذه المنظومة وموروثها التاريخي، في مقابل الدستور المصري الذي كرّس حضورًا فاعلًا للدين ضمن هوية الدولة، وذلك بالإحالة على مبادئ الشريعة الإسلامية كـ «مصدر رئيسي للتشريع»، لتتعدى فيها هذه الإحالة طابع الرمزية الدينية، إلى ترسيخ مكانة الدين كمرجعية مصدرية لبنية الدولة ونظامها القانوني، الأمر الذي يصعب تجاهله على صعيد التحديد الدستوري لهوية الدولة، وما تحمله من مضامين دينية.

---

(52) انظر: عياض بن عاشور، «دستور تونس الجديد يؤسس لدولة «دينية» وأخرى «مدنية»»، اليوم السابع، 7/ 6/ 2013، على الرابط: <http://www.youm7.com/story/0000/0/0/-/1103658#.VnKdaNJ97IU>.

(53) لمزيد من الإيضاح، انظر: أسماء بحسون، «في محاضرة حول الدين والدولة في الدستور التونسي الجديد باحث يحذّر،» تورس، نقلًا عن: الشروق، 12/ 4/ 2012، على الرابط: <http://www.turess.com/alchourouk/531430>.

ومحمد عمامي، «قراءة أولية لمشروع دستور حزب النهضة: نحو جمهورية إسلامية سنية؟ (1)،» الحوار المتمدن، 3/ 2/ 2012، على الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=293877>.

ثالثًا: دسترة الدين كمصدر للتشريع في مصر وتونس: أي تداعيات على المنظومة القانونية

يشكل التشريع أداة المجتمع يمارسها من خلال الدولة في تنظيم سلوك الأفراد وضبط مجالات الفعل والنشاط الإنساني في الحقول الاجتماعية المختلفة، لذلك يمثل التشريع المحدِّد الرئيس لنطاق المشروعية في سلوك الأفراد في داخل المجتمع، عبر ما يحويه من قواعد قانونية ناظمة لهذا السلوك، تتولى إصدارها السلطة التشريعية في الدولة(54)، وفق مجموعة من المحددات الدستورية، لعل أبرزها ما قد يرد في بعض الدساتير من نصوص تحدد مصادر هذا التشريع، وتتطلب من المشرع التزامها في عملية إعداد التشريعات وسنّها، ما يقتضي تحديد مفهوم المصدر من الناحية القانونية، للوقوف على كيفية معالجة المشرع الدستوري في مصر وتونس للدين كمصدر للتشريع.

يشير مفهوم المصدر لغة إلى الأصل، واصطلاحًا إلى المادة الأولية التي تتكون منها القاعدة القانونية، والتي ربما تتمثل بالمبادئ الأخلاقية والدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية وغيرها من المبادئ التي توجه القانون الوضعي وتلهِمه، أو تتمثل بتلك المعطيات والمتطلبات التي مردها السياق الزمني أو المكاني، والتي تؤثر في توجهات القانون ومضمونه(55)، وهو ما يطلق عليه «المصدر المادي» للقاعدة القانونية، الذي تدخل ضمنه المصادر التاريخية. كما أن في مقابل هذا المصدر المادي، هناك أيضًا «المصدر الشكلي» الذي يصبغ القاعدة القانونية بالطابع الرسمي والإلزامي، من خلال اتخاذها إما صورة التشريع وإما العرف(56).

بحسب هذا التعريف لمفهوم المصدر، يُعدّ الدين من المصادر المادية

(54) لمزيد من الإيضاح في شأن مفهوم التشريع، انظر: أبو ملوح، ص 112-113.

(55) Jean-Louis Bergel, *Théorie générale du droit*, 2e ed., Méthodes du droit (Paris: Dalloz, 1989), p. 51.

(56) انظر: سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، الكتب القانونية (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986)، ص 238.

التاريخية[57] التي درج بعض الدساتير ومنها الدساتير العربية على الإعلان عنه كمرجعية لمنظومتها التشريعية، وإن اختلفت تلك الدساتير من حيث الصوغ الدستوري لهذا الإعلان، على صعيد تحديد مكانة الدين بين مصادر التشريع المختلفة، ما بين اعتباره مجرد مصدر أو الارتقاء بمكانته الدستورية بين تلك المصادر، ليكون المصدر الرئيس للتشريع، لكن من دون إيراد الوسائل والآليات الكفيلة بإعمال هذا المصدر في الممارسة التشريعية، وهذا ما ينطبق على الدستور المصري لعام 1971 ولعام 1980، في حين تجاهل بعض الدساتير العربية النص على الدين كمصدر للتشريع، كالدستور التونسي لعام 1959، الأمر الذي يجعلنا نطرح التساؤل، خصوصًا بعد تولي التيارات الإسلامية السلطة في مصر وتونس، عن مدى احتفاظ الدين بمكانته كمصدر للتشريع، في ما أقر من تعديلات ومدونات دستورية، مقارنة بالدساتير السابقة لهذه الدول، كما أن، بغض النظر عن النص على الدين كمصدر للتشريع أو تجاهله دستوريًا، إلى أي حد يُعد التزام المشرع هذا المصدر التزامًا دستوريًا، في ظل دسترة الإسلام كأحد مكونات هوية الدولة في مصر وتونس، وما هي تداعيات ذلك على أنظمتها القانونية؟

1- مصر: الدين مصدر للتشريع مع غياب الآليات الدستورية والقانونية لإعماله

يعتبر الدستور المصري من المدونات الدستورية العربية التي لم يقتصر فيها حضور الدين على النص الذي يحدد هوية الدولة ومقوماتها الدستورية فحسب، بل عمد أيضًا إلى تعزيز موقع الدين ضمن حقل نشاط الدولة وعلاقتها بالمجتمع، من خلال النص على مبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر رئيس للتشريع، منذ إقرار هذا النص أول مرة في دستور عام 1971 الذي نصت المادة الثانية منه على أن «الإسلام دين الدولة... ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، لتصبح هذه المبادئ بموجب التعديل الدستوري لعام 1980

(57) يؤكد ذلك موسى أبو ملوح، مقرر لجنة صوغ مشروع القانون المدني الفلسطيني، وهو عضو في لجان صوغ الكثير من مشروعات القوانين الفلسطينية، في مقابلة سابقة أجراها معه الباحث في 6/11/2012، عن مدى إعمال الدين كمصدر للتشريع في الممارسة التشريعية الفلسطينية.

هي «المصدر الرئيسي للتشريع»، في صيغة زادت من الحمولة الدستورية لموقع الشريعة الإسلامية ومكانتها بين مصادر التشريع المصري[58].

أثار هذا النص في صيغته الأصلية كما المعدلة على حد السواء، انتقادات وخلافات عدة بين النخب الثقافية والعلمانية في مصر، منها ما يرجع إلى الموقف من النص الدستوري عينه، بتكريس حضور الدين كمصدر للتشريع في تلك الدساتير، ومنها ما يعود إلى المقاربة الدستورية والقانونية لهذا النص وكيفية ممارسته في العملية التشريعية والمنظومة القانونية، مع غياب الآليات الدستورية والقانونية لإعماله.

في حين أيدت نخب مصرية عدة، خصوصًا الإسلاميين، دسترة الشريعة الإسلامية كمرجعية للنظام القانوني المصري من منظورين، أحدهما ديني لكون هذه المرجعية تستجيب للموروث التاريخي والثقافة الدينية للشعب المصري ذي الأغلبية المسلمة، والآخر قانوني ينظر إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها تشكل نظامًا قانونيًا معاصرًا إلى جانب كونها نظامًا دينيًا[59]، إلا أن، في مقابل ذلك، اعترضت الأقليات الدينية كالأقباط، وغيرها من النخب المدنية والعلمانية، على إضفاء أي صبغة دستورية على الدين كمصدر التشريع، انطلاقًا من أن التكريس الدستوري للشريعة الإسلامية كمصدر للتشريعات المصرية، سيؤدي إلى الإخلال بمبدأ المساواة بين المواطنين في هذه التشريعات، ويتناقض مع الطابع الوضعي الذي اتسمت به أغلبية التشريعات المصرية، علاوة على أنه سيفضي إلى ترسيخ مزيد من حضور البعد الديني في المنظومة التشريعية والقانونية للدولة، على نحو يشكل تهديدًا لهوية الدولة المدنية[60].

---

(58) انظر: فرحات، «الدين والدستور».

(59) حيث تشير أمينة محمود، أن مكانة الشريعة الإسلامية، كمصدر للتشريعات الوضعية لم يقتصر على مصر وغيرها من الدول العربية والإسلامية، بل شكلت أيضًا أحد مصادر التشريع في بعض الدول الغربية، كالتشريع في مجال القانون والمعاملات المدنية، وهذا ما عبر عنه مؤتمر لاهاي للقانون المقارن في عام 1937، الذي أكد مكانة الشريعة الإسلامية كنظام قانوني معاصر، وهو ما يذهب إليه محمد نور فرحات. انظر: فرحات، «الدين والدستور»، وأمينة محمود، «إسلامية الدولة والمدنية والقانون،» المرصد الإسلامي لمقاومة التنصير، 11/ 4/ 2011، على الرابط: <http://www.tanseerel.com/main/articles.aspx?selected_article_no=20764>.

(60) لذلك تقدمت مجموعة من المفكرين وأساتذة الجامعات والسياسيين والحقوقيين في =

إضافة إلى ذلك أثار هذا النص بعض الاعتراضات والتباينات في مقاربته من الناحية الدستورية والقانونية، فانتقد بعض الباحثين في المجال الدستوري والقانوني صوغه، لما يشوبه من خلط بين مصادر القانون ومبادئه، باعتبار أن الشريعة الإسلامية لا تشكل مجرد مصدر للتشريع وإنما تمثل مبادئ للقانون(61)، كما أن تحديد أحكام الشريعة ومبادئها في ظل تعدد المذاهب والآراء الفقهية، سيؤدي إلى تعارض فقهي في المسائل التي تنظّمها هذه المبادئ، علاوة على عدم وضوح الغاية من هذا النص، هل الهدف منه احترام المشرع المصري مبادئ الشريعة الإسلامية في سن التشريعات والقوانين، أم إلزام هذا المشرع أن تكون التشريعات والقوانين مستمدة من مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها؟ وهل ذلك النص موجّه إلى المشرع أم يخاطب القضاء أيضًا، بعدم تطبيقه التشريعات والقوانين التي تخالف أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها في ما يعرض عليه من نزاعات، إضافة إلى ماهية الإطار الزمني لإعماله، فهل يجري تطبيقه بأثر رجعي على التشريعات والقوانين السابقة عليه، أم يطبق على ما قد يصدر لاحقًا من تشريعات(62)؟

= مصر بمذكرة موجهة إلى رئيس الجمهورية ومجلسي الشعب والشورى والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني والرأي العام، لطلب تعديل المادة الثانية من الدستور المصري، وكان من أبرز المسوغات التي طرحت في هذه المذكرة لتعديل تلك المادة:

- أن النص على دين محدد للدولة، ينطوي على إخلال بالموقف الحيادي المفترض للدولة تجاه مواطنيها الذين ينتمون إلى أديان وعقائد متعددة، لا يذكرها الدستور المصري على أي نحو.
- أن نص المادة الثانية من الدستور، لا يورد مصادر أخرى للتشريع، ما يشكل تهديدًا لمبدأ المواطنة ولمشروع الدولة المدنية لحساب الدولة الدينية.
- أن النص الدستوري بهذه الصيغة تجاهل وجود أديان أخرى في المجتمع المصري لها أحكامها الخاصة، الأمر الذي يشكل تدنيًا من شأن الأديان والعقائد الأخرى، وممن يؤمنون بها من المواطنين، وهو أمر له انعكاساته في الحياة الاجتماعية والسياسية اليومية وفي أحكام المحاكم، وفي تعميق الشعور بالتهميش والظلم عند أتباع الديانات والمعتقدات الأخرى.

لمزيد من الإيضاح عما ورد من اعتراضات في شأن المادة الثانية من الدستور المصري والدعوة إلى تعديلها ومسوغات هذا التعديل، انظر: نبيل شرف الدين، «إثارة إشكالية المادة الثانية من الدستور المصري،» موقع إيلاف، 12/ 3/ 2007، على الرابط: <http://www.elaph.com/ElaphWeb/AkhbarKhasa/2007/3/218043.htm>.

(61) انظر: سيمر تناغو، «المادة الثانية من الدستور المصري (اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع)،» دراسة بحثية، منشورة على الرابط: <http://droitcivil.over-blog.com/article-6582448.html>.

(62) كما يرى بعضهم أن هذه الإشكاليات التي تثيرها المادة الثانية من الدستور واقتصار تفسيرها على المشرع والمفسر الدستوري والقضائي، يفسحان المجال أمام الانحياز السياسي والفكري والمذهبي =

لعل ما يبرر مثل تلك الانتقادات وما تثيره من تساؤلات، هو تجاهل المشرع الدستوري إقرار الآليات الدستورية والقانونية اللازمة لإعمال هذا النص في الممارسة التشريعية والقانونية، وهو نقص سعت المحكمة الدستورية المصرية إلى معالجته، من خلال إرساء بعض المحددات الدستورية والقانونية للمساهمة في إعمال ذلك النص، عبر ما قدمته من تفسير لمضمونه والغاية منه، فاعتبرته موجَّهًا إلى المشرع وليس إلى القاضي، وأن ما يقصده من مبادئ هي تلك المبادئ الكلية العامة، المتفق عليها بين المذاهب السنية الأربعة وهي محدودة، كما ذهبت إلى أن النص على الشريعة كمصدر رئيس للتشريع في الدستور المصري، لا يوحي باشتراطه أن تُستمد التشريعات مباشرة من أقوال الفقه الإسلامي، وإنما بعدم تناقضها معه، ما دام هناك مساحة متروكة للمشرع لتحقيق المصلحة العامة في الدولة الحديثة، إضافة إلى تأكيدها أن إعمال هذا النص من الناحية الزمنية ينحصر من حيث آثاره القانونية في ما يصدر لاحقًا من تشريعات[63].

لكن هذه المقاربة الدستورية والقانونية من المحكمة الدستورية المصرية، لما أورده الدستور في شأن مبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، لم تؤد إلى إرساء محددات واضحة ومستقرة لكيفية إعمال النص الدستوري في الممارسة التشريعية والقانونية، ومرد ذلك أن المحكمة ذاتها أشارت إلى أن هذا النص لا يمنح القاضي المسوغَ الدستوري أو القانوني لتعطيل الحكم بموجب التشريعات الوضعية حتى لو تبين له تعارضها مع أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، وما دلالة ذلك إلا عدم حسم إشكالية علاقة الدين بالتشريع على الأقل من الناحية العملية[64]. ويبقى التساؤل هل حُسمت هذه الإشكالية في الدستور المصري لعام 2012؟

في هذا التفسير، انظر المذكرة التي تقدمت بها مجموعة من المفكرين والكتاب والصحافيين وأساتذة الجامعات والسياسيين والأدباء والحقوقيين في مصر، انظر: شرف الدين، «إثارة إشكالية المادة الثانية».

(63) انظر: المحكمة الدستورية العليا المصرية: «الدعوى رقم 296 لسنة 25 قضائية المحكمة الدستورية العليا «دستورية»، مبادئ الحكم،» على الرابط:

<http://www1.umn.edu/humanrts/arabic/Egypt-SCC-SC/Egypt-SCC-296-Y25.html>,

و«الدعوى رقم 8 لسنة 17 قضائية المحكمة الدستورية العليا «دستورية»، مبادئ الحكم،» على الرابط: <http://www1.umn.edu/humanrts/arabic/Egypt-SCC-SC/Egypt-SCC-18-Y17.html>.

(64) لمزيد من الإيضاح، انظر: فرحات، «الدين والدستور».

يتضح من خلال مراجعة مواد هذا الدستور، أن مبادئ الشريعة الإسلامية بقيت محتفظة بمكانتها باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع، وفق ما أوردته المادة الثانية من هذا الدستور التي جاءت في صوغها مطابقة لما ورد في الدستور السابق، وذلك بالنص على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»[65]، إلا أن الدستور الجديد تميز من سابقه في ما يتعلق بالنص على مبادئ الشريعة الإسلامية من ناحيتين: **الأولى**، بمنح الأزهر الشريف دور المرجعية العليا في كل ما يتصل بهذه الشريعة ومبادئها وفق نص المادة الرابعة منه التي جاء فيها «الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة يختص دون غيره بالقيام على كل شئونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم، ويؤخذ رأي كبار هيئة العلماء بالأزهر الشريف في الشئون المتعلقة بالشريعة الإسلامية»؛ أما **الثانية**، فهي اتجاه هذا الدستور إلى تحديد ماهية هذه المبادئ، بالنص في المادة 219 منه، على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة»[66]، وهي مواد كانت محل جدل واعتراض الكثير من النخب المصرية والقوى السياسية والمدنية الممثلة في الهيئة التأسيسية، لكونها من جهة تعطي الأزهر الشريف مكانة دستورية تسمح له بالهيمنة على الدور التشريعي للبرلمان، والتحول إلى دولة تحتكم بنيتها ونظامها القانوني إلى ما هو ديني، ومن جهة أخرى تفسح المجال أمام تعدد التأويلات التي ستؤدي إلى صعوبات في الواقع القانوني والتشريعي، تقود في ظل تولي التيارات الإسلامية السلطة والهيمنة عليها، إلى تفسير ديني لنصوص الدستور، ينجم عنه تراجع المقومات المدنية في هوية الدولة المصرية[67].

أما في ما يتعلق بالتشريعات المنظمة للأحوال الشخصية لغير المسلمين،

---

(65) انظر الدستور المصري الجديد لعام 2012.

(66) المصدر نفسه.

(67) انظر نص المقابلة التي أجرتها جريدة الشرق الأوسط مع الفقيه الدستوري المصري جابر نصار، في: **الشرق الأوسط**، 5/ 12/ 2012. كما يمكن الرجوع إلى، مواد الدستور تقسم المصريين، تقرير يعرض الكثير من الآراء السياسية والقانونية التي تعكس مخاوف بعضهم من التوظيف الديني لتلك المواد على الرابط: <http://www.skynewsarabia.com/web/article/58141/%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D9%8A%D9%86>.

فحدد الدستور الجديد مصدر هذه التشريعات في المادة الثالثة منه، التي نصت على أن «مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظِّمة لأحوالهم الشخصية، وشئونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية»[68]، وهذا ما قد يثير الكثير من الإشكاليات، خصوصًا مع تعدد مبادئ هذه الشرائع، والافتقار إلى الآليات الدستورية والقانونية لإعمال هذه المادة.

لذلك يمكن القول إن الدستور المصري الجديد لم يساهم في حسم إشكالية إعمال النص على الدين كمصدر للتشريع، الأمر الذي سينتج منه تحديات عدة في الممارسة التشريعية والقانونية، لن تكون هوية الدولة ومقوماتها في منأى عن تداعياتها.

2- تونس: غياب النص وتباين المقاربات في شأن مدى دستورية التزام الدين كمصدر للتشريع

تميز الدستور التونسي لعام 1959 عن الدستور المصري لعام 1971 ولعام 1980، بغياب أي نص فيه على الشريعة الإسلامية أو مبادئها كمصدر للتشريع، وهذا ما أدى إلى تباين المقاربات القانونية في شأن مدى دستورية التزام الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريعات الوضعية في تونس.

منذ الاستقلال بدا توجه المشرع الدستوري التونسي واضحًا في ما يتعلق بدور الدين وعلاقته بالدولة ومنظومتها التشريعية، على الرغم من التجاذبات التي شهدتها نقاشات المجلس التأسيسي خلال مرحلة إعداد دستور 1959 وصوغه، بين الداعين إلى تعزيز حضور الدين في هذا الدستور، ومن يرى أن الموروث الثقافي للشعب التونسي ورموزه الدينية لا يحولان دون اعتماد دستور حداثي وعصري[69]. لتأتي نصوص الدستور التونسي المُقر في عام 1959 منسجمة مع رؤية التيار الثاني، حيث اقتصرت الإحالات الدينية في هذه النصوص على ما أورده الفصل الأول من الدستور الذي نص على أن «تونس دولة حرة، مستقلة،

(68) انظر الدستور المصري الجديد لعام 2012.

(69) لمزيد من الإيضاح عن هذا الموضوع، انظر: آمال موسى، «تونس دولة إسلامية أم...؟!،» الشرق الأوسط، 15/ 3/ 2012، كما يمكن الرجوع إلى: موسى، بورقيبة والمسألة الدينية.

ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها»، والفصل 38 المتعلق برئيس الدولة وديانته، وجاء فيه أن «رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ودينه الإسلام»، مع غياب الإحالة أو النص على الدين كمصدر للتشريعات في تونس[70]. وترتب عن غياب ذلك النص تباين في المقاربات الدستورية - القانونية، في شأن دور الدين ومكانته في النظام القانوني التونسي، فكثير من الباحثين يرون أن الدين كمصدر للتشريع في تونس، اقتصر على ما ورد في مجلة الالتزامات والعقود التونسية وقانون الأحوال الشخصية وقانون الأسرة وقانون حقوق المرأة فحسب دون غيرها من التشريعات التي صدرت عن المؤسسة التشريعية في تونس[71]، في حين أن هناك باحثين آخرين يرون أن هذه التشريعات والقوانين، وإن اعتُبر الدين الإسلامي مصدرها الرئيس، جاءت متقدمة على غيرها من القوانين العربية، من دون أن تؤثر في التوجه العلماني عند المشرع في تونس[72]، ما يطرح التساؤل عن مدى استمرار مثل هذا التوجه في مسوّدة الدستور التي اقترحتها حركة النهضة وتحالفها في المجلس التأسيسي التونسي؟

باستقراء نصوص المسوّدة المقترحة للدستور التونسي يتبين عدم تضمينها الإحالة على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، على الرغم من أن حركة النهضة اعتمدت المطالبة في المجلس التأسيسي بالنص في الدستور التونسي الجديد على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، الأمر الذي أثار الخلافات داخل المجلس لرفض بعض الأحزاب السياسية ولا سيما اليسارية، إدراج هذا النص في الدستور[73]، لذلك تراجعت حركة النهضة عن مطلبها، مبررة موافقتها على عدم دسترة الدين في علاقته بالتشريع، بكونها تأتي في إطار حرص الحركة على التوافق

(70) انظر: الرزقي، «القانون التونسي».

(71) انظر: المصدر نفسه، وموسى، «تونس دولة إسلامية».

(72) يشير فهد سليمان، في هذا الصدد، إلى أن «تونس تعتبر من حيث القوانين التي سُنت من أكثر الدول العربية تقدمًا في ما يخص الأحوال الشخصية وقانون الأسرة وحقوق المرأة، وتملك سمات الدولة العلمانية الحديثة بشكل واضح»، نقلًا عن: سليمان، رباح وعبد الكريم، ص 30.

(73) انظر: عبد الباقي خليفة، «تونس: الشريعة والهوية والدستور في نظر النخب،» المسلم.نت، 2012/5/12: <http://www.almoslim.net/node/164887>.

وحلمي همامي، «مسودة الدستور التونسي: دستور لكل التونسيين أم دستور الإسلاميين؟،» إسلام تايمز، 11/ 8/ 2012، على الرابط: <http://www.islamtimes.org/vdcbw0b80rhbwfp.kuur.html>.

بين القوى السياسية التونسية في المجلس التأسيسي، غير أن هذا الموقف لحركة النهضة انتقدته منظمات وتيارات إسلامية عدة في تونس، كما اعتبره آخرون خروجًا عما تعهدت به حركة النهضة لجمهور الناخبين[74] الذين منحوها الثقة ودعموا وصولها إلى السلطة، للقيام بدورها في عملية إعادة بناء الدولة التونسية ومنظومتها القانونية انطلاقًا من الشريعة الإسلامية ومبادئها[75].

بناء عليه، يتضح من خلال ما أوردته المدونات الدستورية المختلفة في مصر وتونس من نصوص ناظمة لعلاقة الدين بالعملية التشريعية والقانونية، أن على الرغم من أن هذه النصوص لم تؤد حتى الآن إلى إقرار واعتماد تشريعات وقوانين تنظم علاقة الدولة بالمجتمع على أساس هوياتي - ديني[76]، إلا أن ذلك لا ينفي افتقار تلك المدونات إلى مقاربة دستورية شمولية لإشكالية علاقة الدين بالقانون بصفة عامة في الحال العربية، وهي إشكالية يبدو أن تعاطي المشرع الدستوري معها، جاء على أساس عدم اعتماد آليات محددة وملزمة، للإبقاء على نوع من المرونة في الممارسة التشريعية عند إعمال النص على الدين كمصدر للتشريع، خصوصًا في ظل تعدد المذاهب في الفقه الإسلامي، واختلافها في تنظيم الكثير من المسائل القانونية[77]، وهذا ما يفسر إلى حد ما عدم الالتزام المطلق للمشرع

---

(74) انظر: «موقف حزب النهضة التونسي من موقع الشريعة في الدستور الجديد يخفف من حدة الجدل السياسي،» زابريس، 27/ 3/ 2012. <http://www.zapress.com/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/article/%D9%85%D9%88%D9%82%D9%81-%D8%AD%D8%B2%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A-%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%88%D9%82%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%B9%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D9%8A%D8%AE%D9%81%D9%81-%D9%85%D9%86-%D8%AD%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%84>.

(75) انظر: «السلفيون في تونس ومعركة تطبيق الشريعة في الدستور،» تقرير منشور على الرابط: <http://www.callprophets.com/Articles/PrintID/449>.

(76) انظر: فرحات، «الدين والدستور».

(77) للمزيد عن إشكاليات تطبيق الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، انظر: محمد حلمي عبد الوهاب، «أين يكمن الخلل في فهم دور الشريعة والدستور في العالم الإسلامي؟،» معهد كيتو، منبر الحرية، 16 كانون الأول/ ديسمبر 2008، على الرابط: <http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/1459>، =

المصري والتونسي بمبادئ الشريعة الإسلامية في كل ما يصدر عنه من تشريعات وقوانين، واقتصار هذا الالتزام على التشريعات التي يصعب فيها تجاهل هذه المبادئ، كقوانين الأحوال الشخصية والمواريث وبعض التقنينات في مجال المعاملات المدنية.

هنا يثار التساؤل عن تداعيات غياب تلك المقاربة الدستورية الشمولية لإشكالية علاقة الدين بالقانون في الدساتير المصرية والتونسية، على التنظيم الدستوري للمواطنة وما تضمنه من حقوق وحريات؟

رابعًا: التنظيم الدستوري للمواطنة في مصر وتونس: محدد رئيس لمدنية الدولة

تعتبر المواطنة كظاهرة إنسانية من المفاهيم التي اختلفت التعريفات في شأنها، إلا أن هناك شبه إجماع بين هذه التعريفات على اعتبار المواطنة الركيزة الرئيسة لعلاقة الفرد بالدولة، القائمة على أساس الولاء السياسي - المدني، والتي بموجبها يحظى الفرد بمجموعة من الحقوق والحريات المواطنية بالمساواة مع غيره من المواطنين في الدولة[78].

في الحال العربية، تشير دراسات وأدبيات سياسية واجتماعية عدة، إلى أن ما تشهده المواطنة من ضعف وقصور، ولا سيما على صعيد ممارسة الفرد لحقوقه وحرياته في المجتمعات العربية، لا يرتبط بما ورد في دساتير الدول العربية من نصوص وإحالات دينية، لكونها لم تفضِ إلى تحول الدولة العربية إلى دولة دينية، تقوم على التمييز الطائفي والديني بين مواطنيها، بل إن ذلك الضعف والقصور في المواطنة في البلدان العربية، يعودان إلى عوامل اجتماعية وثقافية، أبرزها: البنى الإرثية ومنظومة الولاءات العضوية التي استمرت كبديل من الولاءات المدنية

= وبدر الإبراهيم، «الدين والدولة في النظام العربي الجديد،» المقال، 9/ 11/ 2012، على الرابط: <http://www.almqaal.com/?p=2586>.

(78) للمزيد عن مفهوم المواطنة، انظر: ناصيف نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطنًا؟، الفلسفة (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 17، ومحمد الأستاذ، «مفهوم المواطنة وشروط تشكلها،» على الرابط: <http://www.almichaal.org/spip.php?article289>.

بعد قيام الدول القطرية، من دون إغفال دور السلطة الحاكمة في توظيف هذه الولاءات لتكريس سيطرتها الشاملة، إضافة إلى عدم تفعيل النصوص الدستورية المنظمة لحقوق المواطنين وحرياتهم، وغياب حاضنة قانونية لنقل هذه النصوص إلى الممارسة العملية، وترسيخ مفهوم المواطنة كركيزة دستورية وناظمة لعلاقة الدولة بالمواطنين[79].

لا يعني ذلك تجاهل ما يقوم به بعض النظم الحاكمة في الدول العربية من محاولات التوظيف الديني للنصوص القانونية والإحالات الدينية في دساتيرها، بهدف استمالة القواعد الشعبية والجماهيرية والتيارات الإسلامية في المواجهة مع القوى المدنية - التحديثية والعلمانية، وإن كان مثل هذا التوظيف لم يشكل حالة دائمة، ويأتي في سياق المراحل التي تشهد تناميًا في حدة الاستقطاب والصراع على السلطة، خصوصًا أن الكثير من النظم الحاكمة في الدول العربية لم يقم على أساس الشرعية الدينية[80].

لكن مع انطلاق الحراك الشعبي والثوري في بعض الدول العربية ووصول التيارات الإسلامية إلى الحكم وهيمنتها على عملية إعداد الدستور وصوغه في مصر وتونس، أصبحت مسألة التوظيف الديني للنصوص الدستورية هاجسًا للقوى المختلفة الداعية إلى إعادة بناء دولة ما بعد الحراك الثوري، على أساس المواطنة وضمان ممارسة الفرد لحقوقه وحرياته المكفولة بموجب دستور ديمقراطي يؤسس مواطنًا فاعلًا سياسيًا واجتماعيًا، كاستحقاق رئيس لتأمين السياسة المدنية[81]، ما يطرح التساؤل عن المقاربة الدستورية لحقوق المواطن

(79) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، وط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 33 وما بعدها؛ عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 6 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 5 وما بعدها؛ إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من 29 شباط إلى 3 آذار 1996 (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية [مواطن]، 1997)، ص 12 وما بعدها، وهلال، النظام السياسي الفلسطيني، ص 50 وما بعدها.

(80) انظر: الأسيري، ص 130 وما بعدها، وفرحات، «الدين والدستور».

(81) انظر: علي محمد فخرو، «ثورات وحراك الربيع العربي وشعار المواطنة،» القدس العربي (لندن)، 25/4/2013.

وحرياته وفق التنظيم الوارد في الدستور المصري الجديد ومسوّدة الدستور التونسي، مقارنة بما سبقها من مدونات دستورية؟

1- مصر: محدودية الضمانات الدستورية للمواطنة

أخذ الدستور المصري لعام 1980 بما ورد في دستور عام 1971 من تنظيم دستوري لحقوق المواطن وحرياته، وذلك في الباب الثالث منه الذي ينظم الحقوق والحريات والواجبات العامة. ويتضح من خلال ما نص عليه هذا الباب من حقوق وحريات، توجّه المشرع الدستوري إلى إحالة الضوابط والمحددات الناظمة لممارسة الكثير من هذه الحقوق والحريات إلى القانون، الأمر الذي يشكل تقليصًا لضمانتها الدستورية، كالمادة 41 المتعلقة بالحرية الشخصية، والمادة 55 الخاصة بالحق في تأسيس الجمعيات، والمادة 56 التي تنظم الحق في إنشاء النقابات، والمادة 47 في شأن حرية الرأي والتعبير، والمادة 48 المتعلقة بحرية الصحافة والإعلام، وغيرها من المواد التي تحيل على القانون في عملية إنفاذ ما أورده الدستور من حقوق وحريات[82].

إضافة إلى إغفال ذلك الدستور النص على الكثير من الحقوق الأخرى، كحقوق الأقليات وبعض الحقوق الاجتماعية والاقتصادية[83]، يبقى التساؤل عن مدى تدارك هذا القصور في التنظيم الدستوري للحقوق والحريات، في ما جرى اعتماده وإقراره من أحكام ونصوص في الدستور المصري الجديد لعام 2012؟

بمراجعة التنظيم الوارد لحقوق المواطن وحرياته في الدستور المصري الجديد، يتبين أن، على الرغم من تعدد النصوص والأحكام المنظمة للحقوق

---

(82) لمزيد من الإيضاح، انظر: ديما أحمد صالح، «دور الدستور في حماية حقوق الإنسان: «مقارنة بين الدستور المصري ومشروع الدستور الفلسطيني والقانون الأساسي»،» جامعة بيرزيت، كلية الدراسات العليا، برنامج الديمقراطية وحقوق الإنسان، 2007، على الرابط: <http://www.freewebs.com/plhr/DIMA.doc>.

(83) انظر: المصدر نفسه؛ بسيوني وهلال، الجمهورية الثانية، وهمام سرحان، «قراءة قانونية مقارنة: المُسوّدة الأولى للدستور المصري.. المُضاف والمحذوف من دستور 71،» *Swissinfo*، 17/10/2012، على الرابط: <http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=33742300>.

والحريات في هذا الدستور، وتضمينه الكثير من الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلا أن الدستور الجديد كان محل اعتراض من القوى السياسية والعلمانية وبعض النخب الثقافية المصرية ومؤسسات حقوق الإنسان المحلية والدولية، وهو اعتراض يرجع في جزء منه إلى أوجه القصور التي شابت الدستور الجديد في تنظيمه الحقوق والحريات، التي أبرزها:

- أن الدستور الجديد لم يشر إلى المعاهدات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان كمرجعية كونية وعالمية لهذه الحقوق عند تعرضه لمصادر حقوق الإنسان، حيث نصت المادة 6 من هذا الدستور على أن «يقوم النظام السياسي على... واحترام حقوق الإنسان وحرياته؛ وذلك كله على النحو المبين في الدستور»، من دون أن تأتي على ذكر تلك المعاهدات والمواثيق[84].

- عدم تبني الدستور نصوصًا وأحكامًا تؤكد بصورة صريحة المساواة بين الرجل والمرأة أو بين الجنسين[85].

- افتقار الدستور إلى الضمانات الدستورية المتعلقة بحقوق المرأة والطفل، فجاء الصوغ الدستوري لهذه الحقوق بصورة إنشائية أكثر منها قانونية، وهذا ما يتضح من خلال نص الفقرة الثانية من المادة العاشرة التي جاء فيها «تكفل الدولة خدمات الأمومة والطفولة بالمجان، والتوفيق بين واجبات المرأة نحو أسرتها وعملها العام». كما يتناقض هذا النص مع حظر التمييز على أساس الجنس، بحسب ما تقره المواثيق والمعاهدات الدولية، لكونه لا يساوي بين الرجل والمرأة في الواجبات الأسرية[86].

---

(84) «ديلو: تغييب المنظومة الكونية لحقوق الإنسان أكبر نقائص الدستور الجديد،» أفريكان مانجر، 11/1/2013، على الرابط: <http://www.africanmanager.com/site_ar/detail_article.php?art_id=14255>.

(85) شكل عدم إدراج نص واضح في الدستور المصري الجديد عن المساواة بين الرجل والمرأة محل انتقاد كل من منظمة العفو الدولية وهيومن رايتس ووتش، انظر الرابط: <http://www.hrw.org/ar/news/2012/09/13-1>.

(86) «العفو الدولية: مسودة الدستور المصري تتجاهل حقوق المرأة وحقوق الإنسان،» أريبيان بزنس، 3/12/2012، على الرابط: <http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2012/dec/3/305648/#.UckA2DvFHNI>.

- إخفاق الدستور في حظر أشكال التعذيب وتجريمه كلها، حيث نصت المادة 36 منه على أن «كل من يقبض عليه، أو يحبس، أو تقيد حريته بأي قيد، تجب معاملته بما يحفظ كرامته. ولا يجوز تعذيبه، ولا ترهيبه، ولا إكراهه، ولا إيذاؤه بدنيًا أو معنويًا»، فهذه المادة تقصر الحظر على أشكال أدنى من التعذيب كالإيذاء البدني أو المعنوي، بدلًا من تجريم التعذيب ذاته وتوفير الضمانات الدستورية الكفيلة بالحد منه ومعاقبة مرتكبيه[87].

- عدم تضمين الدستور آليات مؤسساتية لحماية حقوق الإنسان وحرياته، على نحو ينسجم مع تعدد هذه الحقوق وضمان التمتع بها وممارستها[88].

- غياب ضمانات دستورية كافية لممارسة الحريات العامة، كحرية الرأي والتعبير والصحافة[89].

وغيرها من أوجه القصور التي شابت تنظيم حقوق المواطن وحرياته في الدستور المصري الجديد لعام 2012، والتي كانت سببًا وراء مخاوف القوى الوطنية والعلمانية تجاه مدى توافر الدستور الجديد على الحقوق والحريات التي تتطلبها ممارسة المواطنة وتفعيلها، كركيزة أساسية لقيام الدولة المدنية[90].

---

(87) انظر: انتقادات منظمة العفو الدولية ومنظمة هيومن رايتس ووتش للدستور المصري الجديد، على الرابط: <http://www.hrw.org/ar/news/2012/09/13-1>.

(88) انظر: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، «ورقة موقف.. ملاحظات على مشروع الدستور الجديد،» الموقع الإلكتروني للشبكة: <http://www.anhri.net/?p=65535>.

(89) انظر: محمود حسونة، ««المصرية لحقوق الإنسان»: الدستور الجديد ينسف حرية الصحافة،» الوطن، 5/ 12/ 2012، على الرابط: <http://www.elwatannews.com/news/details/90356>.

(90) انظر: «الحريات وحقوق الإنسان في الدستور المصري الجديد بين الليبراليين والإسلاميين،» موقع *France24*، 25/ 12/ 2012، على الرابط: <http://www.france24.com/ar/20121225-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%81-%D9%82%D9%88%D9%89-%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%8A%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86-%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%88%D9%86-%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%AC%D9%85%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%A3%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86>,

الأمر الذي يعني أن الدستور الجديد لا يشكل موقفًا متقدمًا مقارنة بما سبق من دساتير سادت قبل انطلاق الحراك الثوري في مصر. وهو ما يبرر التساؤل عن مدى تقدم الحالة المصرية بعد الحراك الثوري باتجاه آفاق أوسع لممارسة الحقوق والحريات العامة التي قام من أجلها هذا الحراك.

2- تونس: انتقادات عدة للدسترة المقترحة للمواطنة

يعتبر الدستور التونسي لعام 1959 من الدساتير العربية التي لم تأت على ذكر الحقوق والحريات كلها، ولا سيما الحقوق الاجتماعية والاقتصادية التي تباينت في شأنها وجهات النظر في داخل المجلس التأسيسي لإعداد دستور تونس بعد الاستقلال، حيث طالب عدد من أعضاء المجلس بالنص صراحة في هذا الدستور على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، كالحق في العمل والحق في السكن والحق في التعليم والحق في الصحة وغيرها من الحقوق، وإلزام الدولة دستوريًا بضمان التمتع بها واتخاذ التدابير الكفيلة بإعمالها، بينما دعا أعضاء آخرون إلى عدم إثقال كاهل الدولة التونسية الناشئة بتلك الحقوق وبما يترتب عنها من التزامات ربما تشكل عبئًا على موازنة الدولة ومواردها، فجاء الدستور التونسي لعام 1959 منحازًا إلى هذا التوجه، بتجاهله النص على الكثير من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، إضافة إلى عدم توافره على الضمانات اللازمة لممارسة الحقوق والحريات المختلفة بما فيها الحقوق والحريات السياسية والمدنية[91]. لذلك شكل التنصيص على هذه الضمانات ومأسستها وتكريس الحقوق والحريات كلها وفق ما أقرته المعاهدات المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مطلبًا رئيسًا للنخب التونسية والقوى الوطنية والسياسية الممثلة في المجلس التأسيسي التونسي

= وعبد الغفار شكر، «مأزق حقوق الإنسان في الدستور المصري الجديد،» الأهرام الرقمي، 11/ 2/ 2012، على الرابط: <http://www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/180759.aspx>.

(91) لمزيد من الإيضاح، انظر، الهادي غيلوفي، «حقوق الإنسان في تونس بين النصوص الدستورية والممارسة الفعلية،» باقات ليبية، 22/ 1/ 2011، على الرابط: <http://baqatlibyah.blogspot.com/2011/01/blog-post_22.html>,

ويسرى فراوس، «الجيل الثاني لحقوق الإنسان والدستور التونسي،» باب الماد، على الرابط: <http://arabic.babelmed.net/societe/93-tunisia/596-2012-06-25-21-05-44.html>.

المنتخب في 23/ 10/ 2011[92]. فإلى أي حد استجابت المسوّدة التي اقترحها المجلس للدستور التونسي الجديد لهذا المطلب؟

بالرجوع إلى ما أوردته مسوّدة الدستور التونسي المقترحة في شأن تنظيم حقوق المواطن وحرياته، يتضح أنها عمدت إلى النص على الكثير من الحقوق والحريات الأساسية التي أغفلها الدستور السابق، خصوصًا في المجال الاقتصادي والاجتماعي، كما تميزت تلك المسوّدة بالمأسسة الدستورية لبعض آليات الرقابة والحماية للحقوق والحريات[93]، إلا أن، على الرغم من ذلك، ما زال تنظيم هذه الحقوق والحريات يعد إحدى القضايا الخلافية بين القوى السياسية المشكلة للمجلس التأسيسي، حيث اعتبر بعض هذه القوى ومنها العلمانية، أن مسوّدة الدستور المقترحة تعكس في أغلب نصوصها توجهات حركة النهضة وتحالفها، ولا تنسجم في ما أوردته من نصوص وأحكام مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وضماناتها الدستورية[94]، لذلك وُجهت إلى هذه المسوّدة انتقادات عدة في مجال تنظيمها للحقوق والحريات، وهي انتقادات لم تقتصر على ما يطرحه بعض القوى والنخب التونسية فحسب، بل شمل أيضًا بعض المؤسسات الدولية الحقوقية، ولعل أبرز هذه الانتقادات:

- عدم اقتران الإشارة إلى حقوق الإنسان في ديباجة المسوّدة ونصوصها، بالإحالة على مرجعياتها الدولية أو إبراز طابعها العالمي والكوني[95].

- أن بعض المواد الخاصة بالحريات العامة، صيغت بطريقة قد تفضي لاحقًا إلى تأويلات تحد من ممارسة هذه الحريات، كالنص الوارد في المادة الثالثة من الباب الأول في المسوّدة، وجاء في هذه المادة «الدولة تضمن حرية المعتقد

(92) جرى التعبير عن هذا المطلب من خلال الكثير من المظاهر، أبرزها تقديم عريضة تضم 28 ألف توقيع لممثلي المجتمع المدني والسياسي المختلفين في تونس للهيئة التأسيسية لتوفير ضمانات حقوق الإنسان والحريات العامة في مسوّدة الدستور الجديد، عن هذا الموضوع، انظر الرابط: <http://www.alqudsalarabi.info/scripts/print.asp?fname=data%5C2012%5C10%5C10-16%5C16qpt963.htm>.

(93) انظر: «مسوّدة مشروع الدستور التونسي الجديد».

(94) انظر: همامي، «مسوّدة الدستور».

(95) انظر: خولة شنتح، «غياب التنصيص على كونية وشمولية حقوق الإنسان في الدستور التونسي،» مقالة منشورة على الرابط الإلكتروني: <http://www.hrw.org/ar/news/2012/09/13>.

وممارسة الشعائر الدينية وتجرم كل اعتداء على المقدسات الدينية»، فهذا النص قد يجري تفسيره على أنه يتيح للدولة إمكان سن قوانين وتشريعات تقلص حرية الرأي والتعبير، بحجة المس بما هو ديني ومقدس، في ظل إغفال مسوّدة الدستور تحديد المقصود بهذا الاعتداء أو ما هو مقدس، الأمر الذي يترتب عنه إفساح المجال أمام فرض مزيد من القيود على الحريات العامة(96).

- أن النص على الحق في الوصول إلى المعلومة في المادة 16، وحرية الإعلام في المادة 26، لم يجرِ تضمينه آليات الحماية والضمانات الدستورية الكفيلة بإعمال وممارسة هذه الحقوق والحريات من طرف المواطنين(97).

- غياب النص صراحة في المسوّدة المقترحة على المساواة بين الجنسين أو بين الرجل والمرأة، حيث اكتفت المسوّدة بما أوردته المادة 28 في شأن حقوق المرأة وتكامل دورها مع الرجل على الصعيد الأسري والوطني(98).

- تجاهل المسوّدة التنصيص على حرية الفكر والضمير، وفق ما أقرته المواثيق والمعاهدات الدولية لحقوق الإنسان(99).

- أن المسوّدة تمنح الدستور مرتبة أسمى على المعاهدات الدولية، بحسب ما جاء في المادة 17 منها، التي تنص على أن «احترام المعاهدات الدولية واجب في ما لا يتعارض مع أحكام هذا الدستور»، فهذه المادة قد يؤدي تأويلها وتوظيفها من السلطة الحاكمة إلى التوجه نحو إعادة النظر في المعاهدات الدولية التي

---

(96) انظر: المرصد العربي للأديان والحريّات، «تقرير المرصد حول الصياغة الأولى للدستور المعلنة في أوت 2012، التقرير الأولي في مسودة مشروع الدستور التونسي،» 22/ 9/ 2012، على الرابط: <http://www.observatoire-religions.org/index.php?option=com_content&view=article&id=48:2012-09-24-10-50Hk/v-18&catid=16:2011-10-17-20-28-29&Itemid=22>.

(97) انظر: «قراءة قانونية في مسودة الدستور التونسي الجديد حول حماية حرية التعبير وحرية الإعلام،» موقع *Article19*، 12/ 11/ 2012، على الرابط: <http://www.article19.org/resources.php/resource/3512/ar/%D9%82%D9%80%D8%B%85>.

(98) انظر: «تونس: جمعيات تطالب بتنصيص دستوري للمساواة بين الرجل والمرأة،» أ. دي. أن. كرونوس انترناشينال، على الرابط: <http://www1.adnkronos.com/AKI/Arabic/CultureAndMedia/?id=3.2.142664379>.

(99) انظر: هيومان رايتس، «الدستور التونسي يهدد الحقوق والحريات،» على الرابط: <http://www.lakome.com/>.

صادقت عليها تونس، خصوصًا ما تعلق منها بحقوق الإنسان، علاوة على أنها ستسمح بتجاهل القضاء والمؤسسة التشريعية لهذه المعاهدات، بذريعة تناقضها مع أحكام الدستور[100].

علاوة على غيرها من الانتقادات التي تثير التساؤل في شأن مآل هذه المسوّدة، وحدود استجابة حركة النهضة وتحالفها المهيمن على المجلس التأسيسي لما تطرحه القوى السياسية ومنظمات المجتمع المدني التونسي من مقترحات وتعديلات، في شأن تنظيم حقوق الإنسان وآليات حمايتها وضماناتها الدستورية، للحفاظ على الطابع المدني - العلماني الذي تميزت به الدولة التونسية منذ الاستقلال؟

خاتمة

في ضوء ما تقدم، يتضح أن المقاربة الدستورية تجاه مدنية الدولة في الحال العربية، ولا سيما بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم في مصر وتونس، تشهد تباينًا يتجاوز حدود اختلاف الصوغ الدستوري، لتعكس المفارقات بين هذه الدول في كيفية معالجتها حضور الدين، سواء أكان على صعيد التحديد الدستوري لمكونات هوية الدولة أم مصادر التشريع فيها أم حتى على صعيد التنظيم الدستوري لحقوق مواطنيها وحرياتهم، الأمر الذي يعني غياب مقاربة دستورية عربية لحسم إشكالية علاقة الدين بالدولة، واستمرار حالة الإرباك والتضارب في المعالجة والمواءمة الدستورية بين الموروث الديني والتطلع إلى إقامة الدولة المدنية الحديثة في الحال العربية، ما يصعب معه القول بتوافر الركائز والمقومات الرئيسة للدولة المدنية، في المدونات الدستورية العربية لدول الحراك الثوري، لذلك يتوقع البحث أن تستمر إشكالية مدنية الدولة العربية وعلاقتها بالدين خلال المرحلة الانتقالية التي يمر بها ما بات يعرف بدول الربيع العربي. خصوصًا أن الفاعلين المختلفين في الحقل السياسي والقانوني لا يمتلكون الحلول لمعالجة هذه الإشكالية، وأن ما يطرح من بدائل ولا سيما من طرف التيارات الإسلامية ما هو إلا محاولة للتكيف مع أنموذج الدولة المدنية، على نحو يجري تبريره

(100) انظر: «قراءة قانونية في مسوّدة الدستور التونسي».

بانسجامه مع الخصوصية العربية، فضلًا عن ذلك أن المرحلة الانتقالية ذاتها وما تشهده من تجاذبات سياسية، وانشغال الفاعلين السياسيين بالانتخابات التشريعية والرئاسية والصراع على السلطة، إضافة إلى اتجاه التيارات الإسلامية إلى الحسم الدستوري للكثير من القضايا الخلافية في مرحلة انتقالية تقتضي موضعيًا التوافق على هذه القضايا، لا يؤسس إنضاج بيئة مواتية تساهم في إجراء حوار عقلاني ومعرفي، يساهم في الوصول إلى مقاربة دستورية عربية منفتحة على استحقاقات الدولة المدنية وتحظى بتوافق التوجهات الفكرية والسياسية العربية المختلفة، ما يبقي على التساؤل في شأن مستقبل الدولة المدنية في ظل ما أقر ويُقترح من مدونات دستورية في المرحلة الانتقالية التي تمر بها.

الفصل العاشر

الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة
بحث في الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي
وتحولات الخطاب
المغرب أنموذجًا

محمد الكوخي
إبراهيم أمهال

تمهيد

الإطار العلمي والمنهجي للبحث

نتطلق في هذه الدراسة من مسلمة رئيسة مفادها أنه لا يوجد خطاب فكري مفصول عن البيئة الاجتماعية والواقع التاريخي اللذين أنتجاه، وأن ما دام أي خطاب فكري هو منتج للعقل البشري، فإنه بالضرورة خاضع للتأثيرات الحاسمة للواقع التاريخي الذي يعيش فيه البشر الذين أنتجوا هذا الفكر في إطار تفاعلهم مع ذلك الواقع والقضايا التي يطرحها والمشكلات والإكراهات التي يفرضها عليهم.

تقوم هذه الدراسة على محاولة إثبات فرضية علمية في شأن تفسير ظاهرة «الإسلام السياسي» باعتباره أحد الإفرازات التاريخية لعملية التحديث التي عرفتها المجتمعات العربية/ الإسلامية خلال القرن العشرين؛ وبالضبط كردة فعل تاريخية قامت بها البنيات الاجتماعية التقليدية في هذه المجتمعات والمتحولة تدريجًا نحو التحديث، ردًا على إخفاق عملية التحديث هذه وتكريس مأزق الدولة الحديثة؛ حيث أدى كل إخفاق في عملية الانتقال من المجتمع التقليدي نحو المجتمع الحديث إلى تكريس خطاب هوياتي ديني أكثر تشددًا ورفضًا للتحديث ومقاومة له. ردات الفعل هذه على عملية التحديث القسري التي تتخذ طابعًا ثقافيًا وهوياتيًا، هي في جزء كبير منها تعبير عن صعوبات مخاض الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ومن الدولة التقليدية إلى الدولة الحديثة، بما يعنيه ذلك من تحولات جذرية في الهياكل والآليات التي تحكم طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذه المجتمعات.

يفترض هذا البحث أن ظاهرة الإسلام السياسي ظاهرة حديثة وهي إحدى الإفرازات التاريخية الحديثة في المنطقة العربية والإسلامية، الأمر الذي يعني بالضرورة أنها يجب أن تدرس على هذا الأساس، وذلك من خلال تحليل البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أنتجتها، وليس على أساس تحليل خطابها الفكري التراثي وتجلياته المختلفة كما يذهب إلى ذلك معظم الدراسات التي تتناول هذه الظاهرة. لأننا بذلك نركز على أعراض الظاهرة وليس جوهرها، مظاهرها الخارجية وليس أسبابها وجذورها العميقة.

إن عملية الاستحضار الرمزي للماضي (التراث الديني) والدعوة إلى الرجوع إلى الماضي (من قبيل شعارت دولة الخلافة وتطبيق الشريعة... إلخ)، هي في جوهرها تعبير عن رفض الواقع الحاضر من طرف فئة المقتلَعين من أبناء البنيات التقليدية الذين هم الآن في صدد استرداد ذواتهم التي حطمها الاستعمار ثم همشتها الدولة الوطنية، فلم يجدوا أمامهم غير الإطار الديني والثقافي إطارًا بديلًا للتعبير عن الانتماء والهوية، هذا الأخير الذي لم يؤسس في تقاليدهم بعد، بل جاء هو الآخر مع الاستعمار وعملية التحديث التي فرضها على المنطقة.

سنعتمد في هذه الدراسة على المنهج العلمي في مقاربتنا الموضوع القائم على اختبار الفرضيات المصوغة لحل السؤال المطروح تجريبيًا لإثبات مدى صحتها وقدرتها على التفسير والتنبؤ. ولإثبات الفرضية الأساس للدراسة سنقسم هذا الدراسة مبحثين:

المبحث الأول، مكون من عنوانين: أحدهما نظري متعلق بتحليل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لظاهرة الإسلام السياسي وعلاقتها بالتحولات التي عرفتها المجتمعات العربية/ الإسلامية في القرن العشرين وبروز الدولة الحديثة؛ ويركز الثاني على محاولة إثبات الفرضية السابقة تجريبيًا من خلال دراسة الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأعضاء الحركة الإسلامية وقواعدها التنظيمية. وهذا ما سنقوم به من خلال دراسة وتحليل نتائج عينة مختارة تكون لها الصفة التمثيلية للواقع المراد دراسته. وهذه العينة متعلقة بحزب العدالة والتنمية (المغربي) الذي يقود الحكومة المغربية الحالية.

المبحث الثاني، من هذه الدراسة يتعلق بتحليل الخطاب الفكري للإسلام السياسي في قضايا الدولة والمجتمع وتحولات هذا الخطاب ارتباطًا بالتحولات البنيوية العميقة في المجتمع والدولة. وسيركز على دراسة تحولات الخطاب الدعوي والسياسي لحركة التوحيد والإصلاح التي انبثق منها حزب العدالة والتنمية المغربي. ومن خلال دراسة الحالة المغربية سنحاول الإجابة عن التساؤلات والإشكاليات العامة التالية: ما هي الخلفيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للإسلام السياسي؟ ما هي البنيات الاجتماعية التي يمثلها الإسلام السياسي؟ ما هي السيرورة التاريخية لنشوئه كظاهرة اجتماعية؟ ما هي أزمة الدولة الحديثة والتحديث المعاق؟ وكيف نشأت؟ وما هي أبرز تجلياتها؟ ما علاقة نشوء الإسلام السياسي بمأزق الدولة الحديثة وبروز سؤال الهوية في المجتمعات العربية/ الإسلامية؟ لماذا يقدّم الإسلام السياسي مشروعه كمقابل للمشروع الحداثوي؟ كيف يؤثر هذا الصراع في خطاب الإسلام السياسي وبنيته الفكرية؟ في الدولة؟ والمجتمع؟ ما هي التحولات التي عرفها خطاب الحركات الإسلامية بعد الوصول إلى السلطة في عقب الربيع العربي، خصوصًا في علاقته بالدولة والمجتمع؟ فأدت التحولات التي فرضها الاستعمار الأجنبي - بمجرد وصوله إلى المنطقة - إلى بروز أزمة عميقة في منظومة القيم التي تحكم المجتمع وفي النسيج الاجتماعي والثقافي الذي كان سائدًا فيه، بعدما انتقل هذا المجتمع انتقالًا سريعًا وعنيفًا من منظومة قيم تقليدية تقوم على قيم الجماعة والانصهار فيها، وعلى التضامن والحماية التي توفرها تلك الجماعة، إلى أنموذج آخر مختلف تمامًا هو أنموذج القيم الفردانية في المجتمع، التي تقوم على أساس الحرية الفردية والمبادرة الفردية في الاقتصاد، وعلى المواطنة والديمقراطية في السياسة وعلاقة الأفراد بالدولة، وغيرها من القيم الاجتماعية والثقافية الأخرى التي نشأت في أوروبا ضمن سياق تاريخي مختلف عن السياق التاريخي الذي عرفته المنطقة العربية، ومعها باقي بلدان جنوب المتوسط التي سقطت في يد الاستعمار الأوروبي.

بين عشية وضحاها جرى استبدال النظام السياسي التقليدي بمؤسسات مستوردة من أوروبا. وأضيفت إلى هذه الثورة الهيكلية، تلك الصدمة الثقافية الناتجة من الحضور الأوروبي الواعي برسالته وقيمه، التي جرت محاولة

فرضها بالقوة، ولذلك ارتبط مفهوم التحديث في المنطقة تاريخيًا بالمدفع والاستعمار.

لفهم أعمق لهذه التحولات يمكن التركيز على أحد مظاهرها البارزة في المجتمعات العربية الحديثة، ذاك المتمثل بظهور الإسلام السياسي والحركات ذات المرجعية الدينية. ومنذ البداية كان الإسلام السياسي ممثلًا في الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية تعبيرًا عن الأزمة العميقة التي تسبب فيها بروز الدولة الحديثة على أنقاض المجتمع التقليدي وبنياته الاجتماعية والسياسية، فصار المجال الثقافي ملاذه الوحيد. وصار المشروع الإسلامي بالضرورة متلونًا بكل ألوان الطيف الناتجة من الفعل التاريخي السلبي الممثل في ردات الفعل المقاومة لمشروع الدولة الحديثة وصاحبه المستعمر.

هكذا ظهرت إلى الوجود أول مرة فكرة مهمة ستصير التعبير الأساس عن المشروع الإسلامي برمته، وفي الوقت نفسه التعبير الأدق عن واقع الأزمة التي أنتجته، وهي فكرة «الدولة الإسلامية» وشعار «الإسلام دين ودولة». وبذلك تحول السلاح الثقافي إلى أداة للدفاع عن الذات والهوية والوجود من خطر الهيمنة الأجنبية ومشروعها في المنطقة، وكان الخطاب الديني أحد أهم هذه الأسلحة على الإطلاق وأسهلها في الاستخدام، إلى جانب خطابات أخرى متعددة كان أبرزها أيضًا الخطاب القومي العروبي.

لكن الخطاب الإسلامي الذي نشأ كتعبير عن أزمة المجتمع التقليدي وهياكله المنهارة، سيجد نفسه أمام واقع التغيير الجذري للبنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التقليدية بلا رجعة، وتأسيس دولة حديثة بهياكلها ومؤسساتها التي صارت مهيمنة على جميع نواحي الحياة اليومية للأفراد والمجتمع ككل. هكذا تطور خطاب الدفاع عن الذات المحطمة والمهشمة تحت ضربات الأنموذج الحديث، لينتج خطابًا يشمل جميع تلك المناحي المختلفة في الإطار العام لردات الفعل التي تعبر عن أزمتها مع الواقع الحديث، من خلال رفعها شعارات تعتمد الهياكل الحديثة نفسها بعد أن تضيف إليها صفة «إسلامي» لتضفي عليها شرعية ثقافية تجعل من الممكن قبولها من دون عقد. بذلك ظهرت شعارات من قبيل «الاقتصاد الإسلامي» و«الأدب الإسلامي» و«الأنشودة الإسلامية» و«السينما

الإسلامية»... إلخ، من الشعارات التي تحاول اعتماد الهياكل الحديثة لإزالة العوائق النفسية والثقافية التي تسببت بها صدمة الاستعمار.

نقصد بمفهوم الخطاب في هذه الدراسة مجمل ما ينتجه الفاعل الاجتماعي في سياق حركته العامة في امتداديه المجتمعي والتاريخي، وعلى الرغم من الاعتماد أساسًا على النصوص المكتوبة نظرًا إلى وثوقيتها العلمية، إلا أننا نرفقها أيضًا بمجمل التصرفات والمواقف المصاحبة لها، التي تساعد في الكشف عن مضمرات الفعل ونيات الفاعل، فالخطاب في التعريف السوسيولوجي يشمل المحتوى اللفظي أو الدلالي المتضمن في أي منتج، كما يضم الممارسة الخطابية التي ترافقه وتكشف عن مضمراته؛ إضافة إلى الهيكلية الاجتماعية التي تؤثر في إنتاج الخطاب أو في تلقيه على حد السواء. وبذلك سيشمل الخطاب هنا الوثائق الأدبية والبيانات والمواقف كما يضم الأشكال التنظيمية والتصرفات السياسية والاجتماعية وردات الفعل المختلفة في سياقها التاريخي والاجتماعي.

لا نهدف من وراء تتبع الخطاب مناقشة محتوياته ومقولاته من الناحية النظرية أو الأيديولوجية، فهذا موضوع آخر، كما لا نرغب في الدخول في نقاش في شأن مدى صدقية حاملي هذا الخطاب ودرجة اقتناعهم أو تمثلهم بمقتضياته من الناحية الأخلاقية أو الفعلية، وإنما ينصب اهتمامنا بالدرجة الأولى على كيفية انعكاس دينامية التحول الاجتماعي التي عالجناها في الجزء الأول على سلوك الحركات الإسلامية وخطابها، خصوصًا أنموذج حزب العدالة والتنمية المغربي الذي يهمنا في هذه الدراسة.

نود أن نوضح منذ البداية أننا لسنا مستلبين نظريًا أو منهجيًا للتفسير الوضعي الجامد الذي يحوّل جميع مفردات العالم الرمزي من قيم ومعتقدات وأفكار منتجًا حتميًا مباشرًا لشروط العالم المادي (البنيات الاجتماعية والاقتصادية)، وإنما نعتقد بوجود قدر من التفاعل بين الإنسان والواقع يجعل الفعل الاجتماعي متأثرًا بالضرورة بسياقاته العامة، لكنه قابل للتغير من منظور الإرادة الذاتية في حالة الوعي بهذه الشروط، كما يشير إلى ذلك بيار بورديو، الأمر الذي يعني وجود قدر من التأثير الجدلي بين الوعي والواقع.

أولًا: الجذور البنيوية لظاهرة الإسلام السياسي(*)

1- المجتمع المركب وجذور الإسلام السياسي

أ- نشأة سؤال الهوية في المنطقة العربية: الاستعمار والتحوّل القسري نحو الدولة الحديثة

(1) الاستعمار واقتلاع البنيات الاجتماعية التقليدية: التحديث العنيف

عندما جاء الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة العربية في عام 1830 مع احتلال فرنسا الجزائر، كانت المنطقة تعيش في بنية اجتماعية وسياسية تقليدية هي نتاج تاريخ طويل امتد قرونًا عدة. كان معظم بلدان المنطقة العربية تابعًا للدولة العثمانية، باستثناء المغرب الأقصى الذي حافظت فيه الدولة - ذات التاريخ العريق - على استقلالها بعد معركة وادي المخازن، في أيام الدولة السعدية أواخر القرن السادس عشر الميلادي، وبقيت محافظة منذ ذلك الحين على هيبتها واستقلالها إلى أن جاء الاستعمار الأوروبي في أوائل القرن العشرين.

كانت البنية الاجتماعية التقليدية هي السائدة في المنطقة، بأنماطها المختلفة القبلية والعشائرية والإقطاعية، وبقيت للبنيات التقليدية أهمية كبيرة وحاسمة في الحياة الاجتماعية والثقافية للأفراد والمجتمع. وأصاب تلك البنية عدد كبير من التحولات التاريخية المهمة التي أدت إلى تفكيكها وإعادة تركيبها مرات عدة عبر التاريخ الطويل للمنطقة. ومنذ القرن السادس عشر مع سيطرة العثمانيين الأتراك على معظم أرجاء المنطقة بدأت الدولة تنفصل تدريجًا عن البنيات القبلية والعشائرية للمجتمع (أو العصبية القبلية على حد تعبير ابن خلدون).

استفاض الباحثون الغربيون السوسيولوجيون، منذ الفترة الاستعمارية، في الكتابة لوصف البنيات والمؤسسات الاجتماعية التقليدية التي كانت تحكم المجتمعات المحلية في المنطقة العربية، ونخص بالذكر السوسيولوجيين البريطانيين والألمانيين والفرنسيين الذين كانوا من الرواد الأوائل في هذا المجال،

(*) كتب هذا المبحث محمد الكوخي.

والذين ترافقت أبحاثهم مع الاحتلال الفرنسي لمعظم أراضي المغرب الكبير، بدءًا بالجزائر في عام 1830 وانتهاء بالمغرب في عام 1912. بعض تلك البحوث جاء تمهيدًا لعملية الغزو الاستعماري، وكان يهدف إلى معرفة المنطقة وسكانها قبل احتلالها، وبعضها الآخر حكمته هواجس ما بعد الاحتلال ومشروعات الاستيطان الأجنبي والتصدي لمقاومة القبائل المحلية لعملية الاستيلاء على أراضيها بعدما هزمت الدولة وجرى إخضاعها. وعلى الرغم مما تحمله تلك الكتابات من انحياز واضح إلى المشروع الاستعماري، إلا أنها حملت مع ذلك في طياتها كثيرًا من المعطيات والمعلومات القيمة التي تلقي الضوء على الحياة الاجتماعية للسكان في هذه المناطق[1].

تكاد تلك المصادر تتفق مع اختلافها في الزمن وفي المنطلقات والأهداف، على وجود بنيات اجتماعية منوعة وتراتبية عدة يعيش الفرد في ظلها ويجري تعريفه بموجبها، وهي البنيات التي تحكم المجتمع وتؤطره بدءًا بالأسرة والعائلة وصولًا إلى العشيرة والقبيلة والأحلاف القبلية الكبيرة، مع وجود بنيات موازية مثل الزوايا الصوفية التي يروق لبعضهم وصفها بأنها تمثل الأنموذج التقليدي لمؤسسات المجتمع المدني والدولة (شكل النظام السياسي)، ولكل منها تأثيرها العام في الأفراد والمجموعات القبلية بشكل عام، وتخضع لعلاقات تفاعلية بينها وبين البنيات التقليدية للمجتمع. كان الإنسان في هذا المجتمع ينتمي أولًا إلى أسرته التي ولد في كنفها وعادة ما تكون هذه الأسرة جزءًا من عائلة ممتدة تضم أجيالًا عدة من الأقارب، من الجد والجدة إلى الوالدين والأعمام وصولًا إلى الأخوة وأبناء العمومة الذين كانوا يعيشون في بيت واحد هو بيت العائلة، وعادة ما يحدث الانفصال في عقب وفاة الجد فينفصل كل واحد من أبنائه بأسرته التي تصير نواة عائلة ممتدة جديدة تربطها علاقات القرابة بعائلات أخرى. هكذا كانت تتشكل شبكة العلاقات العائلية الكبيرة، وتختلط فيها علاقات القرابة الدموية بالقرابة الناتجة من المصاهرة، فكانت المرأة ترحل إلى بيت زوجها وتعيش في كنف عائلته وتصبح بين عائلتها وعائلة زوجها علاقات قرابة بالمصاهرة، تزيد

(1) *Connaissances du Maghreb: Sciences sociales et colonisation: Séminaire de Princeton, New Jersey, 24-26 avril 1982*, Sous la dir. de Jean-Claude Vatin [et al.], Recherches sur les sociétés méditerranéennes (Paris: Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1984).

في بعض الأحيان من توطيد علاقات القرابة الدموية، خصوصًا مع انتشار ظاهرة الزواج ضمن الشبكة العائلية نفسها التي ينتمي إليها الفرد[2].

من هذه الشبكة العائلية كانت تتألف البنيات الأخرى الأكبر حجمًا، بدءًا بالعائلة الممتدة والعشيرة والقبيلة والتكتل القبلي أو التحالفات الواسعة للقبائل. وكان الفرد ضمن هذا الإطار الاجتماعي محكومًا بمجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تؤطر حياته الشخصية وعلاقاته بمحيطه الاجتماعي، وهي علاقات تراتبية مبنية على اعتبارات عدة من قبيل السن والجنس والترتيب ضمن أفراد العائلة وعدد أفراد هذه العائلة وممتلكاتها ونسبها (الانحدار مثلًا من عائلة شريفة كان يعد امتيازًا للعائلة وأفرادها...)، وغيرها من الاعتبارات الأخرى الكثيرة التي كانت تحكم علاقة العائلة وأفرادها بالبنيات الأخرى الأكبر كالعشيرة والقبيلة، ثم علاقة هذه الأخيرة بالدولة وما يترتب عن ذلك من نتائج سياسية واقتصادية على جميع الأطراف. كان رب العائلة يفرض على عائلته الموسعة نمطًا من العلاقات مبنيًا أساسًا على هرمية تتحكم في توزيع المهمات وتوزيع الحصص الغذائية على أفراد العائلة، بناء على اعتبارات عدة، منها السن والجنس ونوعية العمل المزاول من طرف الفرد[3]. وكانت هوية الفرد تُعرّف في إطار هذه التراتبية التي تحكم العلاقات الاجتماعية في هذا المجتمع، بدءًا بالأسرة التي تنتسب إليها والعائلة التي تنتسب إليها الأسرة والعشيرة أو القبيلة التي تنتمي إليها العائلة. فيعرف الفرد بكونه فلانًا ابن فلان من العائلة الفلانية ضمن العشيرة الفلانية والقبيلة الفلانية، هكذا يصير الانتماء محكومًا بهذه البنيات الاجتماعية التي تقدم للفرد مجموعة من الامتيازات في مقابل مصادرتها عددًا من الحقوق. فهذه البنية الاجتماعية المتداخلة والمعقدة كانت تضمن للفرد الحماية والأمان في عالم محفوف بالمخاطر، لكنها في المقابل تقمعه وتصادر حريته.

على الرغم من وجود نوع من التراتبية الاجتماعية المرتبطة بمركز الفرد

---

(2) Jacques Berque, *Maghreb: Histoires et sociétés*, Sociologie: Nouvelles situations (Alger: Ed. S.N.E.D; J. Duculot, 1974).

(3) عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 2، المعرفة الاجتماعية؛ 217 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2003)، ص 112.

ودوره ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية في العائلة والعشيرة والقبيلة بحسب السن والجنس والموقع الاجتماعي... إلخ، إلا أن هذه البنية الاجتماعية كانت تعرف نوعًا من المساواة الاقتصادية بين أفرادها مع ضعف الفروق الطبقية وانعدامها لأسباب عدة مرتبطة بشبكة التضامن التي توفرها البنيات الاجتماعية الكثيرة بدءًا بالعائلة والأقارب وصولًا إلى القبيلة، الأمر الذي يشكل نوعًا من الأمن الاجتماعي والاقتصادي للفرد الفقير أو العاجز عن العمل أو العجوز المتقدم في السن. كل ذلك في إطار بنية اجتماعية قبلية عادة ما تكون الأرض فيها ملكية جماعية للقبيلة بأسرها، وتُفتقد فيها الملكيات الفردية الخاصة، فيقوي هذا شبكة التضامن ويقضي على النزوع الفردي لحساب الجماعة. تضاف إلى ذلك عوامل أخرى خارجية مرتبطة بدور الدولة التي تجبي الضرائب من القبائل، وعادة ما تستولي على فائض الإنتاج الذي توفره الزراعة والرعي، وهو ما يحد في النهاية من الفوارق بين الأغنياء والفقراء ضمن القبيلة الواحدة. هذا التضامن يوفر للفرد المنتمي إلى القبيلة نوعًا من الحماية والأمان في مواجهة الأخطار الخارجية والتحديات التي يواجهها في حياته.

لعل أبرز مثال على فاعلية شبكة الأمان والحماية تلك، ما كان معروفًا في العرف القبلي من ظاهرة الثأر، أي إن دم القتيل معلق في رقبة أقاربه ومفروض عليهم الثأر لمقتله وإلا تعرضوا لنبذ القبيلة لهم، وعادة ما كان هذا النوع من الصراع على الثأر يتحول نوعًا من الحرب القبلية بين قبيلتين أو أكثر، وتكون هذه الحرب غطاء لصراع آخر على الموارد الطبيعية بينها جميعًا. وعلى الرغم من ذلك بقي نظام الثأر يشكل مظلة الأمان والحماية الأكثر فاعلية في المجتمع القبلي لأن كل من يرغب في قتل أحدهم يجب عليه التفكير في أنه سيكون الضحية المقبلة لقانون الثأر القبلي الذي لا يرحم.

لكن نعاود القول إن البنية القبلية التي توفر للفرد الحماية والأمان الاجتماعي والاقتصادي، تنفي في المقابل أي وجود مستقل للفرد عن هذه البنية. وبالتالي يكون واجبًا على الفرد الانصهار الكامل في العائلة والعشيرة والقبيلة حيث يصير جزءًا لا يتجزأ منها، من دون أن يكون له الحق في وجود متميز أو مستقل عنها. هذا الانصهار يظهر جليًا في الفعل الجماعي للقبيلة، الذي لا يكون للفرد فيه أي اختيار أو قدرة على الاعتراض، فحينما يتعلق الأمر مثلًا بالثأر أو الغزو لا يكون

للفرد الحق في التعبير عن رأي مخالف أو رفض الانخراط في الفعل الجماعي لأن ذلك كان يعرضه للخطر الخارجي وينزع عنه شبكة الأمان والحماية التي توفرها الجماعة. مثلت القبيلة عبر التاريخ الملجأ الحصين والملاذ الآمن للفرد، كما مثل التضامن القبلي وسيلة الدفاع الأساسية ضد جميع أشكال القهر المسلط من الخارج، لكنها في المقابل كانت تتصف بنوع من الجبرية الآلية التي لا مكان فيها للفرد المستقل أو الحرية الفردية[4].

بدأت عملية الانتقال القسري نحو الدولة الحديثة والمجتمع الحديث مع مجيء الاستعمار وفقدان البنية الاجتماعية التقليدية حاضنها الطبيعي المتمثل بالأرض. وعلى سبيل المثال قام الاستعمار الفرنسي في البلدان المغاربية بواحدة من أكبر عمليات الاستيلاء الاستعماري على الأراضي الزراعية وحوّلها استغلالياتٍ فلاحية كبيرة في يد مستعمرين فرنسيين. فمنذ احتلال الجزائر في عام 1830، اعتبرت فرنسا نفسها الوارث الشرعي لأراضي القبائل وأراضي الدولة والأحباس واستولت عليها من خلال مراسيم قوانين، فوصلت مساحة هذه الأراضي التي استُحوذ عليها إلى نحو مليونين وثلاث مئة ألف هكتار في فترة وجيزة[5]، وتبع ذلك سياسة ممنهجة للاستيلاء على الأراضي، ولا سيما أراضي القبائل من خلال إصدار قوانين تشجع الملكية العقارية الخاصة وقوانين التحفيظ العقاري، تسهيلًا لاستيلاء المستوطنين الفرنسيين والأجانب على تلك الأراضي وطرد القبائل منها. وهو ما أدى في النهاية إلى تفكيك البنية القبلية التقليدية التي كانت مرتبطة بشكل وثيق بالملكية الجماعية للأراضي من طرف القبيلة. وهذا ما حصل أيضًا بعد ذلك بفترة، باحتلال تونس في عام 1881 حيث وصل إجمالي الأراضي التي استولى عليها المستعمرون الأوروبيون حوالى ستمئة ألف هكتار، والمغرب في عام 1912 حيث وصلت الأراضي التي استولى عليها الأوروبيون إلى أكثر من مليون ومئة ألف هكتار سواء بالاستعمار المباشر أم بالاستعمار غير المباشر من خلال التلاعبات القانونية التي كانت تسهّل حصولهم على أراضي المغاربة.

(4) محمد نجيب بو طالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 41 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 102.

(5) Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement: La Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Grands Documents; 14 (Paris: Minuit, 1964), p. 117.

كان من الطبيعي أن يواجه الاستعمار في المنطقة - كما كان الحال دائمًا عبر التاريخ - بالمقاومة المسلحة. انخرطت جميع القبائل التي أحست بالخطر الداهم عليها وعلى أراضيها، في حركات المقاومة المختلفة التي اندلعت على امتداد تاريخ الاستعمار، ومنذ اليوم الأول. لكن الاستعمار كان هذه المرة قويًا جدًا ومتفوقًا بدرجة لا تقارن، فكان قادرًا على تحطيم البنيات الاجتماعية التقليدية وتعويضها بهياكل جديدة قلبت تاريخ المنطقة رأسًا على عقب.

طردت القبائل المهزومة من أراضيها وفرض على أفرادها التهجير القسري نحو المدن الجديدة، فأفضت سياسة الاستحواذ على الأراضي، التي واكبتها عملية استصدار قوانين متعلقة بملكية الأراضي وقوانين التعمير إلى تجزيء الملكيات الجماعية، وقضت على الحاضن الأساس للقبيلة ومعها البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية المرافقة لها. عُرفت هذه العملية القسرية بسياسة «التدمير من أجل البناء»، أي تدمير البنيات التقليدية استعدادًا لاستبدالها ببنيات أخرى حديثة على النمط الأوروبي، خدمة لمشروع الاستعمار ذاته ومتطلبات المستعمِر في المقام الأول. لم تفضِ هذه السياسة التي عاشتها الجزائر أكثر من غيرها بسبب طول فترة الاستعمار، إلا إلى تهميش المزارعين في البوادي وإيجاد فئات اجتماعية جديدة لم تكن موجودة قبلًا، منها «فلاحون من دون أرض» و«بروليتاريا المدن الجديدة»(6). ترافق هذا مع نشوء المدن الصناعية الحديثة، أدت متطلبات الاستعمار الأوروبي لبلدان هذه المنطقة، ولا سيما المتطلبات الاقتصادية والمتعلقة باستغلال الموارد الطبيعية، إلى ظهور صناعة حديثة ارتبطت أساسًا باستغلال المواد الأولية التي كانت توجَّه للتصدير إلى أوروبا، من أجل استخدامها في القطاع الصناعي النامي هناك. فكانت موارد القارة العجوز أقل بكثير مما يتطلبه نموها السريع في عقب الثورة الصناعية التي عرفتها أوروبا منذ القرن التاسع عشر. نشطت الصناعة المرتبطة بقطاع التعدين واستغلال المناجم ومن بعدها صناعة الطاقة، خصوصًا بعد اكتشاف الاحتياطي المهم من النفط والغاز في الجزائر وليبيا، كما عرفت المنطقة ازدهارًا في صناعات أخرى كصناعة النسيج والصناعة الغذائية وقطاع البناء، خصوصًا مع توافد أعداد متزايدة

(6) Bourdieu et Sayad, p.99.

من المستوطنين الأوروبيين وتزايد متطلبات حياتهم، إضافة إلى مغريات السوق الجديدة بالنسبة إلى المستثمرين الأجانب لما توفره من موارد ويد عاملة رخيصة عدا السوق النامية المتعطشة إلى المنتوجات الحديثة.

نتجت من التحول الاقتصادي المرتبط بظهور القطاع الصناعي، تحولات عدة في البنيات الاجتماعية والسياسية في المنطقة. وكان من أولها فك العزلة عن المناطق المختلفة بإنشاء شبكة المواصلات الكبيرة التي شيدتها السلطات الاستعمارية لمصالحها الشخصية، من طريق ربط المناطق التي توجد فيها المناجم ومصادر المواد الأولية بالمدن الساحلية التي كانت موانئها تشكل مراكز للتصدير. هكذا ستنشأ أغلبية المدن الحديثة في المنطقة. بموازاة ذلك، جعلت شبكة المواصلات القوية الانتقال من مكان إلى آخر عملية أسهل، وتاليًا صار لقطاع اقتصادي آخر هو التجارة بنية تحتية مهمة، خصوصًا بعد دخول وسائل المواصلات الحديثة من شبكة السكك الحديد والطرق المعبدة إلى الخدمة، الأمر الذي أحدث تحولات اجتماعية وثقافية عميقة أتاحت نشوء فضاء عام أول مرة في تاريخ المنطقة الحديث، صار يضم جميع المناطق والسكان ويخضع الأفراد فيه لعلاقات التأثير والتأثر المباشرة، وهذا ما ستكون له آثار عدة ربما كان أهمها ظهور حركات التحرر الوطني وانتشارها السريع في بلدان المنطقة مستغلة، هذه التحولات الهيكلية العميقة لمصلحتها، فأسّست أول مرة تنظيمات سياسية جديدة أبرزها الأحزاب والنقابات والجمعيات التي سيكون لها دور في معركة الاستقلال في ما بعد.

لم تكن ثورة المواصلات الحديثة هي النتيجة الوحيدة لظهور قطاع صناعي في المنطقة، بل ربما كانت نتيجة ثانوية، إزاء التحولات الاجتماعية والثقافية العميقة جدًا في المنطقة، كنشوء فئة البروليتاريا الصناعية، أي فئة العمال المشتغلين في القطاع الصناعي كالمصانع أو المناجم، معوضين بذلك فئة أخرى قديمة هي فئة الحرفيين التقليديين. كانت هذه الفئة الجديدة تتشكل أساسًا من أبناء القبائل التي فقدت أراضيها، وتحول أفرادها من مزارعين بلا أرض إلى عمال في المصانع الجديدة، بعدما نشطت حركة الهجرة القروية نحو المدن الصناعية الجديدة المتركزة في المناطق الساحلية والموانئ الكبيرة. يضاف إلى هؤلاء فئة أخرى هاجرت إلى المدينة بحثًا عن أحوال اجتماعية أفضل بسبب توالي فترات

الجفاف الطويل في المنطقة، ولا سيما موجة الجفاف والمجاعة التي حصلت في أواخر الحرب العالمية الثانية، والتي أدت السلطات الاستعمارية دورًا كبيرًا في تفاقمها. ستسكن هذه الفئات الجديدة النازحة في أحياء عشوائية في هوامش المدن، لتتشكل أول مرة أحياء القصدير المعروفة باسمها المحلي «الكاريان»، وهي تجمعات عشوائية لبيوت من القصدير ستصبح مسكنًا لبروليتاريا المدن الحديثة. مع هذه الفئة العمالية الجديدة نشأت تنظيمات اجتماعية حديثة أيضًا، كان أهمها النقابات التي سيصبح لها دور كبير في حركات التحرر الوطني من خلال تنظيم الفئات الشغيلة وتأطيرها، وستنجب زعماء كبارًا سيقودون معركة الاستقلال في بلدانهم، وكان أبرزهم الزعيم النقابي التونسي فرحات حشاد الذي اغتالته السلطات الاستعمارية الفرنسية في عام 1952.

هكذا إذًا ظهرت إلى الوجود المدن الحديثة في المنطقة العربية نتيجة عملية انتقال قسري مفروض بالقوة من الخارج، وظهرت معها البنيات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة على أنقاض القديمة التي فككها الاستعمار ودمرها، ويمكن الملاحظة بسهولة أنها في معظمها مدن ساحلية تتميز بوجود موانئ كبيرة فيها، لأن الاستعمار كان يحتاج إلى تلك الموانئ لنقل الموارد الأولية والبضائع، ضمن سياسة الاستغلال الاقتصادي للبلدان المستعمرة.

موازاة مع ذلك، كانت هناك تنظيمات وهياكل سياسية جديدة تقام على أنقاض القديمة، ستكون نواة الدولة الحديثة في المنطقة. عملت السلطات الاستعمارية منذ اليوم الأول لوجودها على إنشاء عدد كبير من الإدارات والمصالح المختلفة التي تمكّنها من التحكم بالبلاد وتسييرها من أجل تحقيق أهداف عملية الاستعمار، وبقيت هذه المصالح والإدارات، العامة منها والخاصة، جزءًا لا يتجزأ من المشروع الاستعماري ككل. كانت هناك محاولات للإصلاح والتحديث بدأت قبل مجيء الاستعمار، مثل محاولات التحديث مع محمد علي في مصر وخير الدين التونسي ومحاولات المولى الحسن الأول في المغرب، عبر استقدام مجموعة من الخبراء والتقانيين الأوروبيين للمساعدة في عملية تحديث هياكل الدولة التقليدية، إضافة إلى إرسال بعثات طالبية إلى الدول الأوروبية للحصول على الخبرات الكافية، إلا أن تلك المحاولات أخفقت لأسباب عدة، منها ما هو داخلي مرتبط بمعارضة بعض الفئات التقليدية لها مثل الفقهاء وكبار الإقطاعيين، ومنها ما هو خارجي

مرتبط بتدخل القوة الاستعمارية. كانت تلك المحاولات عمومًا تلعب في الوقت بدل الضائع، وتاليًا كانت محكومة بالإخفاق منذ البداية. وما إن سقطت المنطقة في يد الاستعمار حتى بدأت عملية التحديث القسري وإنشاء الدولة الحديثة على أنقاض الدولة التقليدية المدمرة. كان أول اهتمامات السلطات الاستعمارية يتركز في موضوع إحكام السيطرة على المنطقة وإخضاعها إخضاعًا كاملًا، من خلال القضاء على جميع أشكال المقاومة ولا سيما تلك التي قادتها القبائل، ضمن ما عرف في الأدبيات الكولونيالية - الفرنسية بالأساس - بسياسة «التهدئة»، أي تهدئة القبائل الثائرة وإخضاعها بالقوة. لذلك عمدت السلطات الاستعمارية إلى توطيد البنية التحتية للجيش ببناء شبكة من القواعد والثكنات العسكرية في مجمل المناطق، ثم طبَّقت في مرحلة لاحقة سياسة تجنيد سكان بعض المناطق في صفوف القوات الاستعمارية لتوظيفهم في الحروب المستعرة التي كانت تحدث في أوروبا في تلك الفترة، خصوصًا بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية. إضافة إلى البنية التحتية العسكرية التي كانت موكلة ضبط الأمن في البوادي، من خلال ضباط عسكريين يعملون في بعض الأحيان بتنسيق مع أجهزة مدنية، كانت هناك قوات الشرطة في المدن الكبيرة لحفظ الأمن. بالترادف مع هذا، قامت السلطات الاستعمارية بإنشاء جهاز قضائي حديث على النمط الأوروبي لفض النزاعات وتسيير كل الشؤون المدنية للسكان، ولا سيما المستوطنين الأوروبيين، وللمحافظة على بعض التشكيلات القضائية التقليدية للسكان المحليين مع إخضاعها بدورها لرقابة وسلطة الجهاز القضائي الكولونيالي الحديث بتشريعاته وقوانينه وإجراءاته.

أمّا على مستوى الإدارة العامة، فعمدت السلطات الاستعمارية إلى تفكيك بنية الدولة التقليدية وهياكلها تمهيدًا للقضاء عليها قضاء نهائيًا، ولتعويضها بهياكل الدولة الحديثة على الطراز الأوروبي. فاستُحدث عدد كبير من الوزارات والإدارات العمومية الجديدة التي كانت تشرف على جهاز إداري كبير ومتشعب، يضمن سيطرة الدولة على جميع مرافق الحياة العامة للناس، من اقتصاد وقضاء وتعليم وصحة. فأسِّست، أول مرة، إدارات الصحة العمومية والتعليم والبريد ومصلحة الضرائب ومديريات المالية والأشغال العمومية... وغيرها من المصالح الأخرى التي لم تكن المنطقة تعرف مثيلًا لها من قبل. هكذا أُنشئ الجهاز الإداري

للدولة الحديثة الذي ستكون مهمته تنظيم الفضاء العام وتسييره الذي نتج حديثًا من إرادة واعية للسلطات الاستعمارية، ونتيجة ضرب البنيات الاجتماعية التقليدية وتحطيمها.

(2) صدمة الاستعمار ونشأة سؤال الهوية: تقليدانية الإحباط والمقاومة الثقافية للاقتلاع

استبدل النظام السياسي التقليدي بمؤسسات مستوردة من أوروبا، بين عشية وضحاها. وأضيفت إلى هذه الثورة الهيكلية، تلك الصدمة الثقافية الناتجة من الحضور الأوروبي الواعي برسالته وقيمه، التي جرت محاولة فرضها بالقوة، ولذلك ارتبط مفهوم التحديث في المنطقة تاريخيًا بالمدفع والاستعمار.

استطاع الاستعمار تحطيم البنيات الاجتماعية التقليدية، مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فرضها على المنطقة بالقوة، إلا أنه لم يستطع أن يغير كثيرًا تقاليد سكان المنطقة وعاداتهم وثقافتهم. هكذا بقيت البنيات التحتية التي أحدثها الاستعمار في العمق كيانًا خارجيًا غريبًا ترفضه أغلبية الناس، على الرغم من أنها اضطرت في النهاية إلى الخضوع له والتعايش معه كأمر واقع وشر لا بد منه، خصوصًا بعد الحصول على الاستقلال ومحاولة تأسيس الدولة الوطنية الحديثة على أنقاض تجربة الاستعمار. هكذا ظهرت إلى الوجود تلك الازدواجية التي ستبقى تحكم مصير المجتمعات والدول في المنطقة العربية، ما بين بنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية حديثة موروثة فرضها الاستعمار بالقوة، وثقافة تقليدية تشكلت عبر قرون في مجتمع كانت تسوده البنية القبلية التقليدية وتلونه بألوانها الفاقعة. هذه الازدواجية التي نشأت عن الصدمة التي أحدثها الاستعمار هي الصدمة التي لم تتخلص المنطقة من هولها بعد.

أفضت التحولات التي فرضها الاستعمار الأجنبي - بمجرد وصوله إلى المنطقة - إلى بروز أزمة عميقة في منظومة القيم التي تحكم المجتمع وفي النسيج الاجتماعي والثقافي الذي كان سائدًا فيه. فجرى نقل المجتمع بشكل سريع وعنيف من منظومة قيم تقليدية تقوم على قيم الجماعة والانصهار فيها، وعلى التضامن والحماية التي توفرها تلك الجماعة، إلى أنموذج آخر مختلف تمامًا هو أنموذج القيم الفردانية في المجتمع، التي تقوم على أساس الحرية الفردية

والمبادرة الفردية في الاقتصاد وعلى المواطنة والديمقراطية في السياسة وعلاقة الأفراد بالدولة، وغيرها من القيم الاجتماعية والثقافية الأخرى التي نشأت في أوروبا ضمن سياق تاريخي مختلف عن السياق التاريخي الذي عرفته المنطقة ومعها باقي مناطق العالم التي سقطت في يد الاستعمار الأوروبي.

على سبيل المثال، إن من أبرز الحوادث التي حدثت في هذا المجال، والتي كانت ربما البداية الأولى لطرح سؤال الهوية في منطقة المغرب الكبير، هو صدور ما صار يعرف بـ «الظهير البربري» في الجزائر والمغرب في عام 1930، وكان ينص على إنشاء محاكم خاصة تشتغل بالأعراف القبلية المعمول بها، وفصلها عن المحاكم الشرعية في المناطق التي توجد فيها كثافة سكانية للناطقين باللغات الأمازيغية. كانت تلك أول مرة تطرح فيها ثنائية عربي/أمازيغي وثنائية الأعراف القبلية في مقابل الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن الناس عاشوا زمنًا طويلًا في المنطقة من دون أن يحسوا بأي تناقض بينها، فكانوا مسلمين يعملون بأعرافهم وعوائدهم الخاصة من دون أن ينقص ذلك من إيمانهم الديني شيئًا، ومن الأمثلة على ذلك، حالات أوقف فيها العمل بالشريعة الإسلامية لمصلحة الأعراف القبلية (إزرفان في الأمازيغية) كما هو الحال في قضية رفض توريث النساء في أراضي القبائل المعروفة بأراضي الجموع، خلافًا للشريعة الإسلامية، لأن هذا التوريث كان سيؤدي في بنية اجتماعية قبلية - الأرض فيها ملكية جماعية وليست فردية - إلى توريث أبناء قبائل أخرى في أرض القبيلة، الأمر الذي كان يهدد بإشعال حرب أهلية بين القبائل المختلفة المتصارعة على موارد طبيعية محدودة (الأرض، المياه...). إن تلك الثنائية الحديثة عن العربي في مقابل الأمازيغي لم تكن معروفة ولا متداولة أصلًا، وبقي الناس يعيشون تعدديتهم اللغوية والثقافية من دون أن يفرض ذلك أي تناقض على بنيتهم الاجتماعية والثقافية. وأوضح مثال على ذلك الأحلاف القبلية التي كانت موجودة، والكثير منها مكون من قبائل متعددة اللغة والثقافة، عربية وأمازيغية في الوقت عينه، حتى إن بعضها انصهر ضمن قبيلة واحدة، كما حدث مثلًا في مناطق عدة من شمال أفريقيا، حيث ظهرت إلى الوجود تعددية لغوية وثقافية ضمن إطار القبيلة نفسها.

كان سؤال الهوية إذًا، منذ البداية، سؤالًا حديثًا ارتبط أساسًا بفترة الاستعمار

وبتحطيم البنيات الاجتماعية التقليدية التي كانت تحتضن الفرد في إطارها وتقدم له الشعور بالانتماء وبالأمان الاجتماعي والسياسي والثقافي. استُبدلت منظومة القيم القائمة على القرابة وروح الجماعة، لتحل محلها منظومة قيم بديلة تقوم على الفردانية والانتماء إلى الفضاء العام المشترك، بدلًا من الفضاء الخاص المرتبط بالعائلة والقبيلة. هذا الانتقال الذي نتج من نشوء فضاء عام مشترك يُخضع جميع أفراد الوطن الواحد لتأثيراته الكثيرة، برز مع نشوء الجهاز الإداري للدولة الحديثة في أيام الاستعمار الذي ورثته دولة الاستقلال في ما بعد، والذي كانت مهمته ضبط الفضاء العام المشترك المتعلق بجميع مناحي حياة الناس المتعددة من تعليم وصحة وحاجات اقتصادية واجتماعية وسياسية كثيرة. هنا طرحت أول مرة أسئلة تدبير الشأن العام مع دولة الاستعمار ثم مع دولة الاستقلال التي ورثتها، وتاليًا طرحت أسئلة الهوية المتعددة المرتبطة بتدبير الشأن الثقافي والتعليمي والإداري المشترك. وسيتفاقم هذا التساؤل وسيتشكل معظم أبعاده المؤثرة في خضم تلك الفترة، خصوصًا بعد بروز حركات التحرر الوطني وطرحها عددًا من الشعارات والأهداف التي كانت تحمل في طياتها تصورات مختلفة لطريقة تدبير الشأن العام، بجوانبه السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة بعد تحقيق مطلب الاستقلال.

رفعت الدولة الحديثة بعد حصول بلدان المنطقة على الاستقلال شعارات كبيرة عن الاستقلال وبناء الدولة الوطنية أو مشروع الدولة/ الأمة، وسيادة العلاقات المدنية وعلاقات المواطنة بين أفراد المجتمع وإعادة تشكيل الوعي السياسي والاجتماعي لهم من خلال التعليم والإعلام والثقافة... لكن تلك الشعارات التي أريد بها تبرير عملية تفكيك البنيات الاجتماعية التقليدية وتعويضها بسيطرة الدولة الحديثة وهياكلها على جميع مناحي الحياة في المجتمع، لم تستطع القضاء بشكل كامل على البنيات التقليدية التي استطاعت البقاء على المستوى الثقافي - النفسي، على الرغم مما تعرضت له من تفكيك على المستوى الاجتماعي والاقتصادي وتعويضها ببنيات أخرى حديثة. لكن الصدمة التي فرضها الاستعمار بمجرد وصوله وسياسة الاقتلاع من الجذور التي مارسها زمنًا طويلًا، لم تستطع بعد إلغاء المحددات النفسية والثقافية للبنى التقليدية التي بقيت حاضرة في أشكال متخفية. وفي مقابل انقطاع تلك البنيات وتفككها تفككًا دراميًا - عبر عملية التحديث

المرافقة لعملية احتلال الأرض واقتلاع سكانها - تعتبر ظواهر الشللية القرابية والعشائرية والطائفية الجهوية، تعبيرات عن ردة فعل اجتماعية محلية على تحطيم البنية القبلية وهياكلها التي كانت تشد النسيج الاجتماعي المحلي. فالتحديث فكك القبيلة، لكنه لم يستطع القضاء عليها قضاء كاملًا[7]. وعلى سبيل المثال تلاحظ الباحثة المغربية رحمة بورقية في دراستها عن التجمع القبلي لزمور في المغرب، أن: «غياب القبيلة كمؤسسة اجتماعية - اقتصادية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء وللهوية المحلية، ذلك ما يجعل من القبيلة عنصرًا من العناصر الثقافية والاجتماعية التي تشكل موضوع مساومة... تتبلور الأيديولوجية القبلية اليوم داخل حقل الصراع والتنافس من أجل السلطة أو التقرب من تلك السلطة. إن تركيز النخب المحلية على انتمائها إلى منطقة زمور مع توظيف العلاقات القبلية والقرابية يتأجج خلال اللحظات الحاسمة في التنافس حول السلطة، والتي تكون الانتخابات الإطار الملائم لها»[8].

يشير الباحثون في علم الاجتماع إلى أن جزءًا كبيرًا من الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي حدثت في الجزائر في العقود الأخيرة، والتي كانت حادة جدًا إلى درجة هددت بتفكك المجتمع الجزائري وانهيار وحدته، يمتد معظم جذورها إلى عملية الاقتلاع الدرامي الذي أنزله الاستعمار الفرنسي بالبنيات والهياكل الاجتماعية التقليدية، لأن فترة احتلاله الجزائر كانت الأطول (نحو مئة وثلاثين سنة) فتيسر له الذهاب بمشروعه إلى أبعد الحدود، ومحاولة تقسيم المجتمع الأهلي التقليدي إلى كيانات مختلفة منقسمة على نفسها ومفككة. ويلاحظ عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو في دراسته السوسيولوجية القيّمة وعنوانها الاقتلاع (*Le Déracinement*) التي أجراها في أوائل الستينيات من القرن العشرين عن سكان المناطق الريفية في الجزائر الخاضعة للإدارة العسكرية لجيش الاحتلال الفرنسي، أن تلك التحولات الاجتماعية التي فرضها الاستعمار أفضت إلى نشوء أزمة في النسيج الاجتماعي وروابطه وأخرى في منظومة القيم التي تحكم المجتمع، نتيجة الانتقال السريع والعنيف بالمجتمع من نمط الحياة الجماعية القائم على الوحدة

(7) بو طالب، ص 26.

(8) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 163.

العشائرية والقبلية ذات التضامن القرابي إلى الجماعية الاصطناعية القائمة على الفردانية في إطار الدولة الحديثة. هكذا الآن تُفرّغ شحنات الهوية الاجتماعية - التي تلقت صدمة ذلك التحول - في أشكال أخرى من الهوية الثقافية والدينية. ويطلق بورديو على ضحايا هذه العملية القسرية اسم «المقتلَعين» الذين هم الآن في صدد استرداد ذواتهم التي حطمها الاستعمار ثم همشتها الدولة الوطنية، فلم يجدوا أمامهم غير الإطار الديني والثقافي كإطار بديل للتعبير عن الانتماء والهوية، هذا الذي لم يؤسس في تقاليدهم بعد، بل جاء هو الآخر مع الاستعمار(9).

فقد أدت القوانين العقارية التي أصدرتها السلطات الاستعمارية في المنطقة إلى تجريد السكان المحليين من أراضيهم لمصلحة المستعمرين، وجرى تحويل الفلاحين الذين نزعت أراضيهم إلى بروليتاريا في المدن الحديثة. وأفضت التحولات الاجتماعية والاقتصادية والانتقال من اقتصاد المقايضة التقليدي إلى اقتصاد السوق الحديث المبني على الملكية الفردية، إلى تغيير جوهري في الحياة اليومية للسكان وفي عاداتهم ونمط عيشهم، وتاليًا إلى تغيير تدريجي في البنية الثقافية للناس وفي تمثلهم العميق لطبيعة الأشياء وللعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات المختلفة. ظهرت بنيات جديدة أنتجتها تلك التحولات أيضًا منها الاجتماعية (الأسرة النووية، البروليتاريا الصناعية) والسياسية (الأحزاب، النقابات) عوضت البنيات القديمة، وهو ما استلزم أيضًا حصول تحولات ثقافية رافقت ذلك، خصوصًا مع انتشار التعليم العصري وولوج أعداد متزايدة إلى المدارس الحديثة التي جاءت هي الأخرى إلى المنطقة أول مرة مع الاستعمار. لكن مع الصعوبات الكثيرة التي رافقت عملية الانتقال بتلك السرعة ولكون الانتقال فرضته قوة أجنبية ومعادية (المستعمر) ومع الإحباطات المتتالية التي حصلت، كان السكان المحليون (المقتلعون) يلجأون إلى أدوات دفاعية لحماية أنفسهم من حدة تلك التناقضات، وكان المجال الثقافي هو الملجأ الوحيد الباقي للفرد المعزول والمحروم من ملجئه التقليدي وشبكة الأمان القديمة التي كان يحتمي بها. من هنا صارت العودة الرمزية، على المستوى الثقافي، إلى الماضي وإلى الثقافة التقليدية تحدث كعملية دفاعية في ظل العجز

(9) Bourdieu et Sayad, p. 90.

عن التأقلم مع الواقع الحالي المليء بالإحباطات، وفي النتيجة جرى الانتقال من «ثقافة تقليدية» إلى «تقليدانية الإحباط» (Traditionalisme du désespoir) على حد تعبير بورديو[10]، أي من ثقافة تقليدية متناغمة ومنسجمة مع بيئتها الاقتصادية والاجتماعية (الزراعة التقليدية المعاشية والبنية القبلية) إلى ثقافة تتذكر الماضي وتحن إليه بعدما أخفقت في استيعاب صدمة الحاضر المتمثل بواقع الاستعمار وعجزت عن مواكبة التحولات التي طرأت في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المختلفة، فلا هي استطاعت استرجاع الماضي ولا هي قادرة على مواكبة الحاضر، فغدا عزاؤها الوحيد استذكار الماضي وأمجاده كنوع من الهروب من الحاضر وإحباطاته.

إذًا، هناك قناعة متزايدة بأن الأزمات الحالية التي تمر بها المنطقة العربية والتي تتخذ طابعًا هوياتيًا هي في جزء كبير منها تعبير عن مخاض الانتقال من المجتمع التقليدي القبلي إلى المجتمع الحديث ومن الدولة التقليدية إلى الدولة الحديثة، بما يعنيه ذلك من تحولات جذرية في الهياكل والآليات التي تحكم طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تلك المجتمعات. هذا المخاض الذي طال أمده كثيرًا وأخذ من تاريخ المنطقة وشعوبها أكثر من نصف قرن، هو تاريخ دولة الاستقلال والإحباطات الكثيرة التي رافقت الإخفاق الذريع في بناء الدولة الوطنية الحديثة (دولة المواطنين).

(3) التحديث وميراث القبيلة:
المجتمع المركب والتحديث المعاق وسؤال الهوية

يُعَرِّف عالم الاجتماع المغربي (من أصول فرنسية) بول باسكون (Paul Pascon)، المجتمع المركب (Société Composite) بأنه المجتمع الذي تتعايش فيه بنيات اجتماعية تقليدية وحديثة في الوقت عينه. بمعنى آخر المجتمع المركب هو المجتمع الذي يعيش انتقالًا سريعًا إلى التحديث حيث تتعايش فيه أنماط مختلفة من البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذه البنيات التقليدية والحديثة تتداخل في ما بينها في علاقات تأثير وتأثر معقدة تجعل من الصعب على الملاحظ أن يقرر هل هذا المجتمع تقليدي أم حديث. إذًا، التركيب هو في الحقيقة

(10) Bourdieu et Sayad, p. 20.

ذلك التعايش بين نمطين مختلفين ومتناقضين من الظاهرة نفسها في الزمان نفسه والمكان نفسه ودخولهما في علاقات متبادلة من التأثير والتأثر[11].

لتوضيح هذه الظاهرة أكثر، يمكن أن نعطي مثالًا من القطاع الزراعي، حيث تتداخل أنماط الزراعة التقليدية والملكية الجماعية للأرض مع الزراعة التسويقية العصرية والملكية الفردية للأراضي، وأشكال العمل التقليدية (العمل الجماعي التعاوني والتشاركية) مع أشكال العمل الحديثة (التعاقد والأجور)... إلخ. هذه الثنائية في أنماط العمل وملكية وسائل الإنتاج المختلفة تتداخل في أحيان كثيرة في ما بينها، وفي النتيجة يكون الأفراد في وضعية تتيح لهم الاختيار بين النمطين التقليدي والحديث في عملية موازنة تفاضلية في سوق الشغل. النتيجة نفسها يمكن ملاحظتها في ما يخص العلاقة التفاضلية بين العمل في القطاع الزراعي أو العمل في القطاع الصناعي الحديث، وما يعنيه ذلك من اختيار تفاضلي بين الاستمرار في العيش في البوادي أو الهجرة نحو المدن الحديثة.

عادة ما لا يكون هناك إمكان حقيقي للاختيار في العلاقة التفاضلية بين النمطين التقليدي والحديث، لأن هذا الأخير يصير مهيمنًا بسبب التحولات الجذرية العميقة التي عرفتها البنيات الاقتصادية والاجتماعية بمجرد وصول الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة وارتباط الاقتصاد المحلي بالسوق العالمية ومحدداتها.

على سبيل المثال أدت التدخلات الاستعمارية في المجال الصحي وإنشاء المستشفيات الحديثة ونقل التكنولوجيا الطبية إلى المستعمرات، إلى حصول تحول ديموغرافي كبير ارتفع بعده عدد السكان ارتفاعًا سريعًا، خصوصًا في النصف الأول من القرن العشرين. ويشير أحد الإحصاءات النادرة للسكان، قامت به السلطات الفرنسية في آذار/ مارس 1936 في المغرب والجزائر وتونس، إلى أن سكان تونس تزايدوا بنسبة 11.6 في المئة بين عامي 1926 و1936، في حين بلغ معدل النمو الطبيعي للسكان نحو 11 في المئة في الجزائر و9.5 في المئة

(11) Paul Pascon, «La Formation de la société marocaine,» *Bulletin économique et social du Maroc*, nos. 120-121 (Janvier - Juin 1971), pp. 1-26.

في المغرب[12]. كانت هذه النسب من أعلى نسب النمو الديموغرافي التي عرفها العالم في تلك الفترة. هذا التحول لم يحصل بسبب ارتفاع في عدد الولادات وإنما أساسًا بسبب انخفاض عدد الوفيات، خصوصًا لدى الأطفال بعد انتشار التلقيح والتكنولوجيا الطبية الحديثة. فحاربت السلطات الاستعمارية انتشار الأمراض والأوبئة في مستعمراتها خوفًا على مواطنيها من المستعمرين المقيمين في المستعمرات من خطر انتقال العدوى، وحفاظًا على الأسواق المحلية في المستعمرات من التضرر بسبب ارتفاع عدد الوفيات. كانت نتيجة هذه السياسات على المدى الطويل حدوثَ انفجار ديموغرافي كبير، ترك أثره في التحولات العميقة التي ستعرفها المجتمعات المحلية في العقود المقبلة.

أرخى النمو الديموغرافي السريع بثقل هائل على الموارد الاقتصادية المحدودية في إطار نمط الحياة الزراعية التقليدية، وغدت الأرض غير قادرة على أن تعول الأعداد المتزايدة من السكان، لتصير الهجرة إلى المدن الجديدة هي الحل الوحيد في وجه الشباب الباحث عن فرص أفضل للعيش. كان هؤلاء المهاجرون الأوائل من المزارعين التقليديين الذين لا أرض لهم نواة ما صار يعرف في ما بعد بـ «بروليتاريا المدن الحديثة»، أي الطبقة العمالية الناشئة للمجتمعات العربية الحديثة. لم يقطع هؤلاء صلاتهم بالبادية والمجتمع التقليدي، بل بقيت أغلبيتهم تعمل في المدن في حين تقيم أسرهم في البوادي، فكانوا يضطرون إلى التنقل المستمر بينهما[13]. وكانت هذه الهجرات تتجه أساسًا إلى المدن الحديثة في المستعمرات أو إلى أوروبا، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية وحاجة هذه الأخيرة، إلى أيادٍ عاملة كثيرة لإعادة إعمار ما دمرته الحرب.

هذا التحول السريع في البنيات الاقتصادية والاجتماعية، الذي مرت به المنطقة في فترة قصيرة لا تتجاوز بضعة عقود من الزمن، مقارنة بالتحولات نفسها التي استغرقت بضعة قرون في أوروبا، تسبب في نشوء أزمة عميقة على المستوى الثقافي في ظل مجتمع مركب يتداخل فيه أنموذجان للحياة مختلفان ومتصارعان. فأدى تدخل القوى الاستعمارية في شمال إفريقيا إلى تدمير البنيات

(12) Lucien Paye, «Evolution du peuplement de l'Afrique du Nord,» *Politique étrangère*, vol. 2, no. 3 (Juin 1937), pp. 263-282.

(13) Bourdieu et Sayad, *Le Déracinement*.

الاجتماعية (البنية القبلية) والاقتصادية (الزراعة المعيشية) والسياسية (الدولة التقليدية)، وتعويضها بأخرى حديثة، لم تكن منسجمة مع التطور التاريخي والثقافي للمنطقة، وتاليًا بقيت تبدو طويلًا كجسم غريب مفروض بالقوة من الخارج تستحيل مقاومته. هكذا، إبان حصول دول المنطقة على الاستقلال في منتصف القرن العشرين ورثت الوضعية السابقة، أي وضعية التحول القسري نحو الهياكل الحديثة للدولة والاقتصاد والمجتمع، وكان استحالة العودة إلى ما كان عليه المجتمع من قبل واضحة، بعدما جرى تحطيم البنيات التقليدية في جميع مناحي حياة المجتمع من دون رجعة. لم يكن هناك خيار آخر إلا الاستمرار في مسلسل التحديث المتعثر ومحاولة الاختزال الزمني لتجربة التحديث التي عاشتها الدول الأوروبية في إطار سياق تاريخي طويل امتد قرونًا عدة، وتفاعلت فيه جميع الجوانب والأبعاد ليكون تطورًا طبيعيًا لتلك المجتمعات.

هكذا، ما إن حصلت بلدان المنطقة على استقلالها منذ أواسط القرن العشرين، حتى رفعت النخب الحاكمة فيها شعارات كبيرة عن بناء الدولة الوطنية والانخراط في مسلسل التحديث والتصنيع وبناء الدولة الحديثة والمجتمع الحديث على النمط الأوروبي. لكن المعضلة الحقيقية التي واجهت ذلك كانت متعلقة في الأساس بكون تلك المفاهيم لم تؤسس بعد في وعي الناس، في هذه البلدان، وفي ثقافتهم التي بقيت تقليدية ويهيمن عليها الموروث الثقافي القديم الذي لا يمكن إزاحته بسهولة حتى لو فقد هذا الموروث حاضنه الأساس المتمثل بالبنية الاجتماعية التقليدية للمجتمع، تلك التي حطمها التدخل الاستعماري. لم ينفصل الإنسان الذي انتقل من البادية إلى المدينة (أو من وضعية فلاح من دون أرض إلى بروليتاريا المدن، بحسب تعبير بورديو) بشكل كامل عن الإطار الثقافي الذي جاء منه وبقي ينتمي إليه، حتى إن بعضهم بقي يعيش متنقلًا بين المدينة حيث العمل والبادية إلى جوار أفراد عائلته. لذلك بقي الموروث الثقافي السابق قائمًا لفترة طويلة وكذلك أنماط العلاقات الاجتماعية التي يفرضها، ولم يحصل قط انفصال تام أو قطيعة تاريخية كاملة. لم يقتصر الأمر على الفئات الشعبية البسيطة فحسب، التي وجدت نفسها لا حول لها ولا قوة في خضم تحولات كبيرة لم تكن قادرة حتى على استيعابها، بل تعداه إلى النخب المثقفة نفسها التي تلقت تعليمًا عصريًا في المدارس والمعاهد الأجنبية، وجلهم سافر

إلى الخارج، وإلى فرنسا لإكمال دراسته، لكنه عاد في الآخر إلى بلده وهو يطمح إلى التغيير الشامل والسريع، والانتقال إلى الدولة الحديثة والمجتمع الحديث، قبل أن يصاب معظمهم بخيبة أمل أو يصيروا ورثة لعائلاتهم الثرية (الأغلبية الساحقة ممن كانوا قادرين على الدراسة في الخارج في تلك الفترة هم أبناء الأعيان والعائلات الميسورة في زمن لم يكن فيه التعليم عموميًا ولا شاملًا) ولمصالحها الخاصة، في ظل دولة الاستقلال، وصراع المواقع الذي ما فتئ يندلع بين القوى الاجتماعية المختلفة لنيل أكبر حصة من كعكة الاستقلال. هذا ما عبّر عنه ذات مرة، في حسرة، كاتب مغربي عاش تلك التجربة حين قال: «أدركت أن هذا الجيل الذي نال حظًا من التعليم كان جيلًا من التفاح المتعفن، وفي أحسن الأحوال يمكن استخراج عصير منه، لكنه عصير سيئ المذاق... حلم الجيل الأول من المثقفين المتغربين بالإصلاحات والتطهير والتغيير... لكنك لا تفهم شيئًا، لن تكون إلا بناء في خدمة الأجداد»[14].

كان يعيش الجميع نوعًا من الازدواجية بين الخطاب والممارسة، بين الدولة الحديثة وهياكلها الحديثة، وبين ممارسة تقليدية تبنى على الموروث الثقافي للعلاقات العائلية والقرابية، لتتحول تلك الهياكل الحديثة إلى ما يشبه القشرة الخارجية التي لا تحمل أي مضمون، في حين أن المجتمع ما زال تحكمه الثقافة التقليدية. هكذا تحولت أجهزة الدولة والأحزاب والنقابات والجمعيات والجماعات الاقتصادية إلى ما يشبه الإقطاعيات الشخصية التي تحكمها ثقافة تقليدية مبنية على أواصر القرابة والعلاقات العائلية وتحالفات المصالح، وبالتالي صارت هذه الهياكل أدوات تديرها نخب وفئات محظوظة لتوسيع ثروتها وزيادة نفوذها وتحكمها في المجتمع. ولعل من الأمور المثيرة للضحك في هذا السياق أن هذه العدوى أصابت حتى بعض الهياكل «التقدمية جدًا» مثل النقابات التي وُجدت أساسًا للدفاع عن مصالح الفئات العاملة، لكنها غدت بدورها أدوات في يد تلك الفئات المحظوظة من الميسورين، وصار الزعماء النقابيون بكل ما يحمله هذا الاسم من معان أيديولوجية بروليتارية، جزءًا من فئة المحظوظين الذين لا هَمّ لهم إلا الدفاع عن مصالحهم الشخصية وليس عن مصالح الطبقة

(14) Driss Chraïbi, *Le Passé simple: Roman* (Paris: Denoël, 1954), p. 243.

العاملة. انتقلت ثقافة القبيلة إلى الحزب والنقابة والدولة، فأصبحت هي الثقافة المهيمنة على المجتمع على المستوى الرمزي، على الرغم من فقدانها بنيتها التحتية الاجتماعية والاقتصادية التي ترتكز عليها أي القبيلة. بذلك تكرّست في أذهان الناس وضعية تتميز بثنائية الخطاب والممارسة، أي الكلام على القانون والمؤسسات والمواطنة والمجتمع المدني... إلخ، والممارسة القائمة على ثقافة القبيلة والعائلة والروابط القرابية. هكذا جرى تكريس الازدواجية القائمة التي لا تزال موجودة إلى اليوم بين «هياكل حديثة» و«ثقافة تقليدية» موروثة عن عهد ما قبل الاستعمار، وصارت هذه الازدواجية في منزلة علامة على إخفاق الانتقال التاريخي إلى التحديث وإخفاق حلم الدولة الوطنية وانهياره أمام ثقافة الاستبداد وسياسة المصالح الشخصية الضيقة.

في هذا الجو المشحون والمكهرب ولدت إشكالية الهوية وطرح سؤال الانتماء بإلحاح أمام تزايد التهميش الذي عرفته فئات واسعة من المجتمع، وتعدد أبعاد هذا التهميش، وصولًا إلى الاستهداف المباشر والعنيف في بعض المناطق. فإذا بالتعبير عن الإخفاقات المتتالية يجد متنفسًا له في الهوية الثقافية والدينية، أو بحسب تعبير بورديو عن «المقتلعين» الذين هم الآن في صدد استرداد ذاتهم التي دمرها الاستعمار ثم همشها الاستقلال، فلم يبقَ أمامهم إلا الإطار الديني والثقافي الذي لم يؤسس في تقاليدهم بعد، بل جاء هو الآخر مع الاستعمار. وفاقمت هذه الوضعية التي رافقت إخفاق مشروع الاستقلال، سياساتُ التهميش والإقصاء التي مارستها النخب الحاكمة واستهدفت الجزء الأكبر من شعوب المنطقة، وزادها حدة استمرار الاستبداد السياسي والاحتكار الاقتصادي اللذين تمارسهما فئة المحظوظين الممسكة بزمام الدولة والموروث من فترة ما قبل الاستعمار، مع تقويته بشكل هائل بالهياكل والآليات الحديثة الموروثة عن فترة الاستعمار، وفقدان الفرد لآليات الحماية المضادة التي كانت توفرها له البنية الاجتماعية التقليدية (العائلة، العشيرة، القبيلة) من شبكة حماية وأمان وتضامن. فصار الإنسان ضائعًا بعد فقدانه جميع أدوات الحماية أمام وحش مُتَغوِّل اسمه الدولة، ليكون ملاذه الوحيد هو الإطار الهوياتي ببعديه الثقافي والديني، لعله يؤمِّن للإنسان الفرد ذلك الشعور بالانتماء، وتاليًا بالأمان والحماية.

لكن الإشكالية الرئيسة هي في أن هذا الإطار الهوياتي لم يؤسس بعد في ثقافة المجتمع، بل كان بدوره أحد تلك الأعراض المستوردة من الخارج مع الدولة الحديثة التي جاء بها الاستعمار. هكذا استوردت إشكالات الهوية والقومية كما تبلورت في الأنموذج التاريخي الأوروبي بكل ما تحمله من خصوصية ثقافية وتاريخية أوروبية محض، إلى مجتمعات أخرى لم تعش تلك الصيرورة التاريخية ولم تعرف المشكلات والأزمات نفسها التي عاشتها المجتمعات الأوروبية خلال القرون الماضية.

لذلك كانت القضية الجوهرية - وما زالت - هي قضية الدولة الحديثة والمجتمع الحديث وسبب الإخفاق الذريع الذي مني به مشروع/حلم الدولة الوطنية الحديثة والمتقدمة؟ ومن خلال الإجابة عن هذا السؤال يمكن فهم جميع الإشكالات العرضية الأخرى، بما في ذلك سؤال الهوية الذي لم يكن مطروحًا قبل مجيء الاستعمار وتدمير البنية التقليدية للمجتمع وما نشأ عن ذلك من ظواهر عدة كان أبرزها ما عرف بظاهرة «الإسلام السياسي».

ب- الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة في المجتمعات العربية

(1) الإسلام السياسي كظاهرة حديثة: تحولات البنيات الاجتماعية التقليدية

(أ) المقتلَعون

من اليوم الأول لوصول الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة حاملًا معه مشروعه، وجد في وجهه البنيات التقليدية للمجتمعات المحلية التي قاومته بكل ما أوتيت من قوة قبل أن تكسر وتهزم أمام تفوقه العسكري والتكنولوجي والتنظيمي. كانت المجتمعات المحلية تقاوم دفاعًا عن النفس في معركة حياة أو موت بالنسبة إليها ضد مستعمر كان يهددها في وجودها وليس في مصالحها الحيوية فحسب. كانت تقف وراء هذه الثورات تلك البنيات التقليدية المحلية التي رأت في المستعمر خطرًا مميتًا، سواء القبائل المحلية في البلدان ذات البنية الاجتماعية القبلية (بلدان المغرب الكبير) أم الزعامات الإقطاعية الموروثة عن الفترة العثمانية (كما هو الحال مثلًا في مصر والشام) أو الزوايا الصوفية التي كانت أشبه بأحزاب تقليدية عابرة للقبائل (Trans-tribal) كما هو الشأن في بلدان المغرب الكبير، أو الطوائف

الدينية المحلية كما هو الأمر في بلاد الشام والعراق. كانت هذه القوى جميعها تحس بالخطر الداهم الآتي من وراء البحار وقامت بكل ما تستطيع لمنعه من الاستيلاء على المنطقة.

من هنا ظهرت إلى الوجود حركات المقاومة الكثيرة والعديدة طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، والمتنوعة في أشكالها وتحولاتها ومآلاتها، منذ مقاومة الأمير عبد القادر في الجزائر (1832-1847) ضد الاحتلال الفرنسي، وهي المقاومة التي قادتها الزوايا الصوفية والقبائل، مرورًا بثورة عرابي في مصر (1881-1882) ضد الاحتلال البريطاني، وقام بها جزء من كبار الإقطاعيين المرتبطين بالسلطات العثمانية، والحركة السنوسية في ليبيا وثورة عمر المختار (1911-1931) التي قادتها الزاوية السنوسية، وثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي في المغرب (1920-1926) التي قامت بها قبائل الريف، وثورة سلطان الأطرش في سورية (1925-1927) في جبل الدروز، وصولًا إلى ثورة عز الدين القسام في فلسطين (1935-1939) التي مضت فيها قدمًا العشائر الفلسطينية والأردنية بزعامة الشيخ راشد الخزاعي.

كانت هذه الثورات تصدر بشكل طبيعي من بنيات اجتماعية تقليدية (قبائل، عشائر، طوائف، زوايا صوفية... إلخ)، رأت في المستعمر ومشروعه في المنطقة خطرًا وجوديًا عليها. لكنها خسرت جميعًا المعركة ضده بسبب تفوقه الهائل في القوة، وانتهت المنطقة كلها إلى الوقوع في يد الاحتلال الفرنسي والبريطاني والإيطالي. هكذا استطاع الاستعمار الأوروبي توطيد وجوده في المنطقة وشرع يدمر البنيات التقليدية لبلدان المنطقة ويستبدلها بأخرى حديثة على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية خدمة لمشروعه الاستعماري القائم على استغلال خيرات المستعمرات الاقتصادية (الفلاحية والمنجمية والطاقية... إلخ) وتحويلها إلى أسواق جديدة لتصريف فائض منتوجاته الصناعية، في سياق التحولات التي كانت تعرفها أوروبا بعد الثورة الصناعية.

بعدما خسرت البنيات الاجتماعية التقليدية مجالها الحيوي الذي تستمد منه عناصر قوتها (ملكية الأرض ونمط الزراعة المعيشية التقليدية والسلطة السياسية القديمة... إلخ) في عقب هزيمتها أمام القوى الاستعمارية، وجدت نفسها أول

مرة في مواجهة مباشرة مع واقع جديد كليًا هو واقع الدولة الحديثة التي صارت تتحكم تدريجًا في جميع مناحي الحياة الاجتماعية للسكان، تحت إشراف المستعمر ولخدمة مشروعه. كانت ردة فعل تلك البنيات التقليدية بعد هزيمتها على مستوى الحرب المادية نقلَ الصراع إلى مستوى الحرب الرمزية. هكذا ظهرت إلى الوجود «تقليدانية الإحباط» (على حد تعبير بورديو) كموقف من الهزيمة الساحقة التي مني بها المجتمع التقليدي، وكانت هذه النزعة التقليدانية تتكرس باستمرار مع تزايد نفوذ الدولة الحديثة وتسارع عجلة التحديث القسري في تلك المجتمعات.

كان الجيل الأول من المقتلعين الذين تحولوا من مزارعين تقليديين إلى مزارعين بلا أرض بعد استيلاء المشروع الاستعماري عليها ونشوء الزراعة العصرية الموجهة للتصدير، قد بدأ دينامية جديدة متعلقة بالهجرة من البوادي إلى المدن الجديدة للعمل في النشاط الاقتصادي الحديث. هذه الدينامية ستغير وجه المجتمع من دون رجعة.

(ب) الهجرة والتمدين السريع

تتفق المصادر التاريخية التي تتطرق إلى وضعية المجتمعات العربية، في أوائل القرن العشرين، على ارتفاع وتيرة الهجرة من البوادي إلى المدن، والهجرة من المستعمرات إلى أوروبا، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية. وتشير الإحصاءات الفرنسية المتعلقة بالبلدان المغاربية (المغرب والجزائر وتونس) إلى أن معدل الهجرة السنوية من المناطق القروية إلى المناطق الحضرية بلغ نحو 6 في المئة في عام 1936[15]، وفي المغرب مثلًا كان عدد السكان الحضريين 9 في المئة من مجموع السكان في أوائل القرن العشرين، ليزداد إلى 16 في المئة في عام 1936 و25 في المئة في عام 1952 وإلى نحو 29 في المئة في عام 1960[16]. هذا التوسع السريع في التمدين حدث أساسًا نتيجة ارتفاع أعداد المهاجرين من البوادي إلى الحواضر وليس نتيجة التزايد الطبيعي للسكان.

---

(15) Paye, pp. 263-281.

(16) *1974 World Population Year: La Population du Maroc*, C.I.C.R.E.D Series (Rabat: I.N.S.E.A., [1976]), p. 52.

تركزت هذه المناطق الحضرية الجديدة قرب الموانئ الكبيرة التي قامت السلطات الاستعمارية بإنشائها وتوسيعها، لخدمة أغراض التصدير والتجارة الدولية بين البلدان الأوروبية ومستعمراتها. كانت حركة التمدين ظاهرة غير طبيعية وحصيلة السياسات الاستعمارية التي أدت إلى تهميش المزارعين التقليديين ودفعهم إلى الهجرة الجماعية من البوادي إلى المدن، وبدأت هذه الحواضر في التوسع سريعًا من دون تخطيط عمراني مسبق ومن دون تهيئة مجالية مسبقة، فنتجت منها ظاهرة المناطق العشوائية و«مدن الصفيح» في الحواضر. وعلى سبيل المثال بلغ عدد سكان مدينة الدار البيضاء المغربية في عام 1952 حوالى نصف مليون نسمة، أكثر من 150 ألفًا منهم كانوا يعيشون في دور الصفيح العشوائية(17). هذه المناطق ستصير في ما بعد مراكز للعمل الوطني ضد السلطات الاستعمارية ومعاقل للحركة الوطنية المطالبة بالاستقلال.

بعد الحصول على الاستقلال، لم تتوقف دينامية الهجرة القروية إلى المدن، بعدما انطلقت منذ الفترة الكولونيالية، وذلك لأسباب عدة منها، النمو الديموغرافي الكبير في عدد السكان وتحطيم البنيات الاقتصادية والاجتماعية التقليدية الذي قام به الاستعمار وتفكك نمط العيش التقليدي، إضافة إلى حضور الأنموذج الحديث لبديل آخر جذاب للقوى العاملة عبر الهجرة إلى المدن.

هكذا تسارعت دينامية الهجرة والتمدين تسارعًا كبيرًا في النصف الثاني من القرن العشرين، فبلغت نسبة التمدين في المنطقة العربية نحو 25 في المئة في عام 1950، لتنتقل إلى 30 في المئة في عام 1970 وتبلغ 66 في المئة أواخر القرن العشرين(18)، وهي ثاني أعلى نسبة تمدين في العالم بعد أميركا الجنوبية. هذا في وقت كانت فيه نسبة النمو الديموغرافي للسكان أقل بكثير من نسبة التمدين، فبلغت نسبة 2.4 في المئة بين عامي 1950 و1975 وحوالى 3 في المئة بين عامي 1975 و2000(19). ما يعني بالضرورة أن العامل المباشر الأساس في هذا النمو

---

(17) R. Gauthier, «Du Maroc,» *Le Monde*, 9/9/1953, p. 4.

(18) Mostafa Kharoufi, *Urbanization and Urban Research in the Arab World*, MOST Discussion Paper Series no. 11 (Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], 1996), p. 1.

(19) United Nations Development Program [UNDP], Arab Fund for Economic and Social Development, *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations* (New York: UNDP, 2002), p. 23.

الحضري كان الهجرة القروية وتدفق أعداد متزايدة من المهاجرين من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية.

كان هؤلاء في مجملهم من المقتلعين الذين تحولوا في فترة وجيزة من مزارعين بلا أرض إلى مهاجرين إلى المدن يشتغلون في قطاعات أخرى غير الزراعة. حمل هؤلاء معهم ثقافتهم التقليدية ليصطدموا في المدن بواقع تهيمن عليه الهياكل الحديثة في الإدارة والاقتصاد والعمل والخدمات... إلخ، إضافة إلى هيمنة نمط الحياة الحديث القائم على قيم الفردانية واقتصاد السوق والمبادرة الفردية. هكذا ظهر إلى الوجود، أول مرة، سؤال الهوية كظاهرة حديثة مرتبطة أساسًا بهذا التحول العميق في منظومة القيم التي تحكم المجتمع مع التحول الكبير في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

كان أحد مظاهر إشكالية الهوية في المجتمعات العربية الحديثة هو بروز ظاهرة «الإسلام السياسي»، ونشوء خطاب ديني جديد يقوم على إنتاج قراءة جديدة للمكون الديني الإسلامي كجواب عن سؤال الهوية الحديث. صار هذا الخطاب مرادفًا لصعود فئة اجتماعية جديدة من رحم المجتمع التقليدي القديم، أغلبيتها من الطبقة الوسطى التي استفادت من مجانية التعليم وانتشاره ومن توسع التوظيف العمومي في هياكل الدولة الحديثة.

(2) الحاضنة الاجتماعية للإسلام السياسي: صعود الطبقة الوسطى من رحم المجتمع التقليدي

- المدرسة الوطنية: الوظيفة العمومية ونشوء الطبقة الوسطى

كان التعليم الحديث قد وصل هو الآخر إلى المنطقة العربية مع الاستعمار الأوروبي الذي أسس مدارس للتعليم العمومي المجاني، وذلك بغرض إنتاج نخب جديدة تقوم بدور الوسيط بين المجتمع المحلي والسلطات الاستعمارية، ولتملأ الفراغ الحاصل في الهياكل الإدارية الجديدة التي أنشأها المستعمر وتتقن اللغتين المحلية ولغة المستعمر. كان هذا التعليم بسيطًا في بداياته ومحدودًا وينتهي في المرحلة الابتدائية عادة. في المقابل كان التعليم العالي نادرًا جدًا وبقي

حكرًا على أبناء الأعيان فحسب والفئات الاجتماعية الغنية والمتنفذة القادرة على إرسال أبنائها في بعثات طالبية إلى الخارج.

بعد الاستقلال في أواسط القرن العشرين، حاولت الحكومات في البلدان العربية المختلفة إقامة برامج للتعليم المجاني وتعميمه ليشمل المناطق والشرائح الاجتماعية المختلفة والمستويات التعليمية كلها. هكذا ظهر إلى الوجود ما صار يعرف بـ «المدرسة الوطنية» التي أوكل إليها تعليم أجيال ما بعد الاستقلال في البلدان العربية. كان الهم الأساس للمدرسة الوطنية توفير تعليم أولي مجاني وجعله إلزاميًا، إضافة إلى توسيع التعليم الثانوي والعالي وفتحه أمام الشرائح الاجتماعية المختلفة. وهو ما نجحت فيه هذه المدرسة إلى حد بعيد وإن ليس بشكل كامل، خصوصًا على المستوى الكمي بغض النظر عن الجودة في التعليم[20]. على سبيل المثال، كان هناك عشر جامعات فقط في المنطقة العربية في عام 1950، ليصل عددها في عام 2000 إلى أكثر من 200 جامعة[21]. كما انتقل معدل الولوج إلى المدرسة الابتدائية في البلدان العربية من 61 في المئة في عام 1965 إلى 98 في المئة في عام 1990[22].

وُضعت مخططات لسياسة تعليمية، في المغرب مثلًا، منذ الاستقلال وكانت تهدف إلى توسيع التعليم وتعميمه على جميع الشرائح الاجتماعية في مناطق البلاد المختلفة، ورصدت لهذا الغرض ميزانية مهمة بلغت حوالى 16.4 في المئة من الميزانية العامة للدولة لعام 1960، أي ما يعادل 3.3 في المئة من الناتج الوطني الإجمالي، وزادت هذه الميزانية لتصل في عام 2004 إلى حوالى 28 في المئة من الميزانية العامة بما يعادل 6.4 في المئة من الناتج الوطني الإجمالي للبلاد[23].

---

(20) Joel Samoff, «Institutionalizing International Influence,» in: Robert F. Arnove and Carlos Alberto Torres, eds., *Comparative Education: The Dialectic of the Global and the Local*, 2nd ed. (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003), pp. 52-91.

(21) United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], *Higher Education in the Arab Region 1998-2003: Document Prepared by UNESCO Regional Bureau for Education in the Arab States*, Meeting of Higher Education Partners, Paris, 23-25 June 2003 (Paris: [UNESCO], 2003).

(22) *Claiming the Future: Choosing Prosperity in the Middle East and North Africa* (Washington, DC: The World Bank, 1995), p. 3.

(23) Ahmed Lamrini, «Systèmes éducatifs, savoir, technologies et innovation,» dans: *50 ans de développement humain et perspectives 2025* (Casablanca: Ed. maghrébines, 2006), p. 20.

كان الحافز الرئيس للزيادة الكبيرة في أعداد المتعلمين، في فترة ما بعد الاستقلال، الطلب العمومي المباشر على الأطر المتعلمة من الدولة لتعويض الفراغ الكبير الذي خلفه انسحاب البيروقراطية الاستعمارية من هياكل الدولة وإداراتها في هذه البلدان بعد حصولها على الاستقلال. على سبيل المثال سميت هذه السياسة في المغرب بسياسة «مغربة الإدارة»، وبدأ انتهاجها رسميًا منذ عام 1959، وكان الهدف الرئيس منها تعويضَ الفراغ الذي خلفه انسحاب الأطر الفرنسية من الإدارات العمومية في البلد. نجحت هذه السياسة نجاحًا كبيرًا في تحقيق أهدافها مع توسع التعليم العمومي الذي بقي يمد تلك الإدارات بالأطر والكوادر اللازمة لملأ الفراغ الحاصل من انسحاب الأطر الأجنبية.

أفضت هذه السياسات إلى نشوء طبقة متوسطة ارتبطت بالوظيفة العمومية والتشغيل في إدارات الدولة، وازدهرت هذه الطبقة في العقود التالية للاستقلال إلى حدود أواسط الثمانينيات، حين ستؤدي الأزمة الاقتصادية إلى إحداث تغييرات في سياسات التشغيل في البلدان العربية.

كان معظم الذين ولجوا سلك الوظيفة العمومية في هذه الفترة من أبناء الفئات الاجتماعية التقليدية الذين توفرت لهم فرص التعليم المجاني في المدرسة الوطنية، وحصلوا على وظائف في القطاع العام كمدرسين ومهندسين وأطباء... إلخ. وكانت أغلبية هؤلاء من أبناء البوادي الذين انتقلوا إلى المدن أو من أبناء المهاجرين السابقين من البوادي إلى المدن. سينخرط هؤلاء انخراطًا كبيرًا في دينامية التحديث التي كانت المدن مراكزها الرئيسة، لكنهم لن يتخلوا عن موروثهم الثقافي الذي كان سؤال الهوية قد ترسخ فيه منذ مدة ليست قصيرة، كنتيجة للتحولات العنيفة التي حدثت في المجتمعات العربية بعد التدخل الاستعماري وتحطيم البنيات التقليدية.

في هذه الأوساط، نشأت حركات الإسلام السياسي وانتشرت بسرعة، كأحد التعبيرات المختلفة عن هذا السؤال في داخل المجتمع، بأبعاده المختلفة السياسية والاجتماعية والثقافية. كان بيار بورديو قد لاحظ بدايات تشكل سؤال الهوية واعتبره من نتائج مخاض الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، ولاحظ أن المقتلَعين ينزعون إلى تعويض خسارتهم لمجالهم الحيوي في البنيات

المادية للاقتصاد والاجتماع والسياسة، بالانتقال نحو المجال الثقافي كملاذ أخير للتعبير عن إحباطات الاقتلاع. أطلق بورديو على هذه الظاهرة اسم « تقليدانية الإحباط»، ولم يكن يدري أن تطور هذه الظاهرة وتحولاتها المختلفة في التاريخ سينتجان ظواهر جديدة كان أبرزها «الإسلام السياسي»، باعتباره التعبير الأبرز عن مخاض التحديث القسري.

برزت ظاهرة الإسلام السياسي في المنطقة العربية، أول مرة في المدن الحديثة وكان المنتسبون الأوائل إليها من الطبقة الوسطى المتشكلة حديثًا، أو من الطلاب الذين التحقوا بالتعليم العمومي وكانوا في طور الإعداد ليصيروا موظفين في القطاعات الحكومية المختلفة، فيصبحون هم أيضًا من الطبقة الوسطى المرتبطة بالبيروقراطية الحكومية. كانت أغلبيتهم من أبناء المجتمع التقليدي الذين انخرطوا انخراطًا كبيرًا في سيرورة التحولات المرتبطة بعملية التحديث التي عرفتها المجتمعات العربية منذ مجيء الاستعمار.

على سبيل المثال، أسّست أول حركة تنتمي إلى الإسلام السياسي في مصر في عام 1928 وهي حركة «الإخوان المسلمين»، في مدينة الإسماعيلية، ثم ما لبثت أن انتقلت إلى مدينة القاهرة كبرى المدن المصرية في عام 1933. كان المنتسبون الأوائل إلى الحركة من الشباب وينتمون إلى فئة الموظفين الحكوميين أو الطلاب الذين ما زالوا يدرسون والذين سيصبحون بدورهم موظفين في القطاع العام، وعلى رأسهم مؤسس الحركة حسن البنا الذي كان مدرسًا في مدينة الإسماعيلية[24].

ليس من الغريب أن جميع الحركات الإسلامية في المنطقة العربية نشأت في المدن والمراكز الحضرية، على يد أناس ينتمون إلى الطبقة الوسطى في المجتمع وجلهم يعملون في القطاع العام وبالضبط في سلك التدريس. ففي تونس، اجتمع بعض المدرسين ورجال التعليم (راشد الغنوشي، عبد الفتاح مورو، المنصف بن سالم) لتأسيس حركة الجماعة الإسلامية (حركة النهضة لاحقًا)، في مدينة تونس العاصمة في عام 1971. وبقي نشاطها مركزًا في المدن والحواضر الكبيرة

---

(24) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2011)، ص 66.

وفي أوساط متعلمة من طلاب مدارس وجامعات ومعاهد تكوين. ويقول أحد مؤسسيها راشد الغنوشي: «إن الحركة الإسلامية التونسية لم تظهر في مجتمع بدوي تسوده علاقات الفطرة بل ظهرت في مجتمع أرهقته الحضارة الغربية وفتّ عضده ونخر كيانه، تقليد الغرب والجري وراء المظاهر الزائفة من حضارته، لقد خيّل لزعماء البلاد وكلهم إعجاب بالغرب أننا لن ننضم إلى ركب المتحضرين الغربيين حتى نسير سيرتهم في مظاهر حياتهم»[25].

في المغرب، أسِّست أولى الحركات الإسلامية في مدينة الدار البيضاء كبرى المدن المغربية، على يد رجل تعليم هو عبد الكريم مطيع، في عام 1970. وكان معظم المنتسبين إليها من الطلاب بمن فيهم عبد الإله بنكيران (الذي سيصير في ما بعد أمين عام حزب العدالة والتنمية ورئيس الحكومة المغربية الحالية) الذي اشتغل مدرّسًا للفيزياء في مدينة الرباط، وسيؤسس برفقة آخرين «الجماعة الإسلامية» في عام 1981، التي صار اسمها «حركة الإصلاح والتجديد» في عام 1992، ومعظم المؤسسين من الموظفين في القطاع العام أمثال سعد الدين العثماني (طبيب) وعبد الله بها (مهندس زراعي) ومحمد يتيم (مدرّس) والأمين بوخبزة (أستاذ جامعي). في المقابل سيقوم رجل تعليم آخر هو عبد السلام ياسين بتأسيس جماعة العدل والإحسان في عام 1987، برفقة عدد من المدرّسين والطلاب الذين كان بعضهم أعضاء في الشبيبة الإسلامية المنحلة، وسرعان ما صار للجماعة حضور قوي في المؤسسات التعليمية والجامعات ونقابات المهندسين والأطباء في المغرب.

يشرح أحمد الريسوني الرئيس السابق لحركة التوحيد والإصلاح التي انبثق منها حزب العدالة والتنمية المغربي الأصول الاجتماعية لجمهور الحركة الإسلامية بالقول: «إن الحركة الإسلامية انتشرت وتنتشر بين النخبة المثقفة المتعلمة ذات المستوى الاجتماعي المتوسط أو القريب من المتوسط ودخولها إلى الأحياء الفقيرة متأخر من حيث الزمان والحجم إذا استثنينا الظاهرة السلفية في السنوات الأخيرة، أما الحركات الأخرى فأغلب أعضائها من رجال التعليم والجامعيين ثم

(25) راشد الغنوشي، المرأة المسلمة في تونس: بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، ط 2، آفاق الغد؛ 6 (الكويت: دار القلم، 1993)، ص 56.

الأطباء والمهندسين وبدرجة ثانية رجال أعمال مبتدئون ومتوسطون وهذا هو الجسم الأساسي للحركة الإسلامية في المغرب»[26].

في الجزائر، أسِّس أول تنظيم للإسلام السياسي في عام 1964 في مدينة الجزائر العاصمة تحت اسم «جماعة الموحدين»، على يد مجموعة من المدرّسين والطلاب على رأسهم محفوظ نحناح ومحمد بوسليماني، ممن كانوا يترددون إلى الحلقات الفكرية لمالك بن نبي. وفي أواخر الثمانينيات ظهر عدد آخر من التنظيمات الإسلامية بعد إقرار التعددية السياسية في البلاد، أبرزها «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» بزعامة عباسي مدني (أستاذ جامعي) وعلي بلحاج (مدرّس) التي فازت بالانتخابات العامة لعام 1991، قبل أن يطيحها انقلاب عسكري لتدخل البلاد بعدها في دوامة العنف التي حصدت أكثر من مئة ألف قتيل.

(3) نشأة الإسلام السياسي وتطوره: الحركات الشمولية الحديثة كأنموذج مستلهم

وصلت التنظيمات السياسية والاجتماعية والثقافية الحديثة إلى المنطقة، أول مرة، مع مجيء الاستعمار الأوروبي إلى المنطقة. هكذا ظهرت إلى الوجود الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والصحافة والجمعيات والمنتديات الثقافية، وغيرها من التنظيمات الحديثة التي تشتغل في إطار الدولة الحديثة. كانت هذه التنظيمات في بداياتها مقتصرة على الأوروبيين الذين أحضروها معهم إلى المستعمرات، لكنها بدأت بالتوسع تدريجيًا لتنظم أناسًا من السكان المحليين، قبل أن تظهر تنظيمات خاصة بهؤلاء تعبر عن طموحاتهم وتحمل همومهم وتطلعاتهم.

يمكن في هذا الصدد، تقسيم التأثيرات المختلفة التي حلّت في المنطقة العربية تاريخيًا بحسب المناطق الجغرافية المختلفة، فعرفت منطقة المشرق العربي (بلاد الشام والعراق والجزيرة) تأثيرًا مبكرًا لـ «الفكرة القومية» وللحركة القومية العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر في ظل الإمبراطورية العثمانية، مع تأسيس حركة القوميين العرب في مواجهة الحكم العثماني لتلك البلدان العربية

(26) أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟ (المغرب: منشورات ألوان مغربية؛ مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، 2004)، ص 23.

وفرضه سياسة التتريك. أُسّس أول تنظيم قومي عربي في عام 1891 مع تأسيس جمعية «العربية الفتاة» في باريس، وأسستها مجموعة من الطلاب العرب الذين تأثروا بالأفكار القومية الرائجة في أوروبا آنذاك في ما سمي بعصر القوميات. كانت الفكرة القومية مغرية جدًا للشعوب الواقعة تحت سيطرة الحكم العثماني والطامحة إلى الحصول على استقلالها، بعد تزايد النقمة على ممارسات الأتراك العثمانيين وسياسة التتريك التي انتهجوها. انتشرت هذه الأفكار في صفوف النخب المحلية، ولا سيما في بلاد الشام، وعرفت أوج ازدهارها مع تأسيس عدد كبير من التنظيمات القومية قبيل وإبان الحرب العالمية الأولى والثورة العربية التي قادها الشريف حسين من مكة لتحرير بلدان المشرق العربي من سلطة العثمانيين. واستمرت هذه الحركة في مواجهة الاستعمار البريطاني والفرنسي ومشروعاتها في المنطقة.

هذا في حين كان أول الأحزاب السياسية التي نشأت في منطقة شمال أفريقيا (مصر والمغرب الكبير) في خلال فترة الاستعمار هو «الحزب الشيوعي» الذي انتشر باكرًا في عدد من تلك البلدان، حيث استطاعت الأيديولوجيا الماركسية أن تجد لها موطئ قدم متقدم نتيجة الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كان يعانيها سكان المستعمرات في ظل الاحتلال، خصوصًا في صفوف طبقة العمال المشتغلين في الصناعة والمهن المرتبطة بها، في المناطق الحضرية. وكان هؤلاء العمال قد بدأوا ينتظمون في صفوف نقابات وجمعيات مهنية للدفاع عن حقوقهم. في بداية الأمر، كان الأوروبيون وحدهم القادرين على الانتساب إلى تلك التنظيمات، خصوصًا النقابات المهنية، ولم يسمح للسكان المحليين الانتساب إليها إلا لاحقًا. وعلى سبيل المثال، كان يوجد في المغرب فرع للنقابة الفرنسية الكبيرة الكونفدرالية العامة للشغل (C.G.T) منذ عام 1930، ولم تسمح السلطات الاستعمارية الفرنسية للمغاربة بحق الانتماء النقابي إلا في عام 1936، وبقيت تضع العراقيل أمام التحاق المغاربة بفروع النقابات الفرنسية في المغرب[27].

أسس أول حزب شيوعي في المنطقة العربية في عام 1921، تحت اسم

(27) Fouad Benseddik, *Syndicalisme et politique au Maroc*, Histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: L'Harmattan, 1990), p. 378.

الحزب الاشتراكي المصري، وتغير اسمه إلى الحزب الشيوعي المصري في عام 1922، ليصبح أول حزب شيوعي في المنطقة العربية والقارة الأفريقية عمومًا، واستمر يعمل في العلن مدة سنتين، ثم فرضت عليه السرية منذ عام 1924. كان النشاط الشيوعي سابقًا على ذلك التاريخ بفترة، خصوصًا في صفوف العمالة الأجنبية الآتية إلى مصر في أوائل القرن العشرين، بعد تدفق الاستثمارات الأجنبية على البلاد وظهور اقتصاد زراعي حديث مرتبط بالأسواق العالمية، خصوصًا في إنتاج القطن(28).

لكن التنظيمات القومية والشيوعية لم تكن الوحيدة في هذا المجال، فأنشأ مصطفى كامل أول حزب سياسي في مصر والمنطقة العربية، وكان اسمه «الحزب الوطني»، وذلك في عام 1907، وما لبثت السبحة أن كرّت فصار هناك عدد آخر من الأحزاب المصرية، منها تلك الوطنية المنادية بالاستقلال، وأشهرها حزب الوفد الذي أسسه سعد زغلول في عام 1918، والموالية للسلطة السياسية مثل حزب الإصلاح، وتلك التي أوعز الاحتلال البريطاني بتأسيسها مثل حزب الأحرار.

لكن أهمية الأنموذجين القومي والشيوعي تكمن في أنهما أول من استورد فكرة «التنظيم الشمولي» إلى المنطقة العربية، في إطار صراعها مع الدولة الإمبريالية ومحاولته العمل على إسقاطها وأخذ مكانها. تقوم فكرة الشمولية (Totalitarianism) على فكرة التنظيم (الدولة أو الحزب) الذي لا يعترف بحدود للسلطة ويسعى جاهدًا إلى تنظيم كل جانب من جوانب الحياة العامة والخاصة للمجتمع، كلما كان ذلك ممكنًا وبالوسائل المتاحة كلها(29). وبالتالي يسعى التنظيم الشمولي إلى الهيمنة على المجتمع وهندسته بالكامل، وفق تصوره لما يجب أن يكون عليه هذا المجتمع وعلاقات أفراده بعضهم ببعض وبالدولة. وهي فكرة حديثة ارتبطت أساسًا بظهور الدولة الحديثة (Modern State) في أوروبا ونشوء هياكلها وأشكال الإدارة الحديثة التي جعلتها قادرة على التدخل في جميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع. استخدم الفيلسوف

---

(28) يوسف محمد: «البدايات،» في: الحركة الشيوعية من 1921 إلى ثورة يناير 2011، تصدير أحمد بهاء الدين شعبان؛ تقديم نيللي حنا (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012).

(29) Robert Conquest, *Reflections on a Ravaged Century* (New York: Norton, 2000), p. 74.

الإيطالي جيوفاني جنتيلي المصطلح أول مرة، وهو يعد أبرز باحث في الجانب النظري للفاشية، في إطار حديثه عن علاقة الفاشية بنزوع الهيمنة على المجتمع من طرف الدولة الحديثة التي «تتجه لتوفير التمثيل الكلي للأمة والتوجيه لمجموع الأهداف الوطنية... وامتلاك السلطة الكلية على جميع أفراد المجتمع»[30]. وهذا ما عبر عنه زعيم الفاشية في إيطاليا موسوليني بقوله الشهير: «كل شيء داخل الدولة، لا شيء خارج الدولة، لا شيء ضد الدولة»[31].

كانت التنظيمات ذات النزعة الشمولية (القومية أو الشيوعية) في المنطقة العربية تحمل أفكارًا شاملة عن الصورة التي يجب أن يكون عليها المجتمع، وكانت الوسيلة لتحقيق ذلك هي امتلاك السلطة السياسية للدولة الحديثة القادرة على تحقيق تلك الأفكار والتصورات. سعت هذه التنظيمات والأحزاب جاهدة لتصل إلى السلطة، وكانت وسيلتها إعادة استنساخ أنموذج للدولة الحديثة بشكل مصغر في التنظيم أو الحزب الذي يكون في منزلة أنموذج مبسط ومصغر للدولة، تعدُّ فيه البرامج والخطط المتعلقة بكل مجال من المجالات الحياة الاجتماعية، وتكوين النخب والقيادة التي يمكنها أن تتولى زمام الأمور وتنفيذ تلك البرامج والخطط في حالة الاستيلاء على السلطة. والأمر الذي يجعل تلك التنظيمات الشمولية مختلفة عن غيرها من الأحزاب السياسية الليبرالية أو الوطنية أو غيرها، هو أنها تحمل أيديولوجيا شمولية تدّعي امتلاكها تصورات جاهزة عن جميع مناحي الحياة داخل المجتمع، ما يجعلها لا تقبل التعددية السياسية ولا المشاركة في اقتسام السلطة أو التنفيذ الجزئي لبرامجها.

في هذه الأجواء ولدت حركات الإسلام السياسي متأثرة بالنماذج التي سبقتها، خصوصًا أنموذج التنظيم الشمولي للحركة القومية وللحركة الشيوعية. وكان من السهل عليها استنساخ تلك النماذج التنظيمية التي استوردت هي الأخرى من أوروبا في فترة سابقة، وتحويل الفكرة الدينية للإسلام إلى أيديولوجيا شمولية يعبَّر عنها تنظيميًا في إطار حركة إسلامية تريد إعادة تنظيم المجتمع وفق تصوراتها لمعاني الإسلام وقيمه وغاياته. وفي هذا السياق أورد مؤسس حركة

---

(30) Stanley G. Payne, *Fascism, Comparison and Definition* (Madison: University of Wisconsin Press, 1980), p. 73.

(31) المصدر نفسه، ص 240.

الإخوان المسلمين في مصر حسن البنا ملاحظة معبِّرة في مذكراته، حيث أشار إلى أن بعضهم اتهمه بعد تأسيسه الجماعة بأنه شيوعي، وربما بسبب التشابه الكبير بين تنظيمه والتنظيمات الشيوعية التي سبقته إلى الوجود والعمل؛ يقول حسن البنا في مذكراته: «كتبوا عريضة إلى رئيس الحكومة رأسًا ضمنوها أمورًا غريبة منها أن هذا المدرس شيوعي، وأنه وفدي يعمل ضد النظام... إلى آخر هذه الاتهامات الباطلة»[32].

كانت حركة الإخوان المسلمين أول التنظيمات التي حملت فكرة الإسلام السياسي، وصارت بذلك أول حركة إسلامية في المنطقة العربية وفي العالم الإسلامي. وأخذت من سابقاتها الشيوعية والقومية، الأنموذج التنظيمي الشمولي العابر للقطاعات والمجالات الجغرافية، الذي يحمل في طياته استنساخًا مصغرًا لهياكل الدولة الحديثة. وهو الأنموذج الذي قامت باقي حركات الإسلام السياسي باستنساخه من الإخوان المسلمين ونقله إلى أقطارها المختلفة. وبالنظر إلى البنية التنظيمية لحركة الإخوان المسلمين كما هي مسطّرة في النظام الأساسي للحركة الصادر عن جمعيتها العمومية بتاريخ 8/ 9/ 1945 والمعدل بتاريخ 30/ 1/ 1948، ومن اللائحة الداخلية العامة للحركة الصادرة عن مكتب الإرشاد بتاريخ 2/ 11/ 1951[33]، يمكن ملاحظة استنساخها هيكلية الدولة الحديثة بشكل مصغر، فيمكن اعتبار مؤسسة المرشد العام ومكتب الإرشاد في منزلة مؤسسة الرئاسة في الدولة الحديثة التي تشرف على السلطة التنفيذية، ومؤسسة الهيئة التأسيسية في منزلة برلمان الجماعة وجهازها التشريعي، والأقسام واللجان في منزلة الوزارات والإدارات العامة في الدولة الحديثة، وتشتغل في تخصصات وقطاعات مختلفة، حيث توجد أقسام خاصة بالقطاعات العامة المختلفة في المجتمع في ما يشبه الوزارات (الطلاب، الفلاحون، التربية، المهن، الصحافة والإعلام، الأسرة... إلخ)، ولجان متخصصة تشبه الإدارات العامة (مالية، سياسية، قانونية، إحصائية، خدمات، فتوى... إلخ).

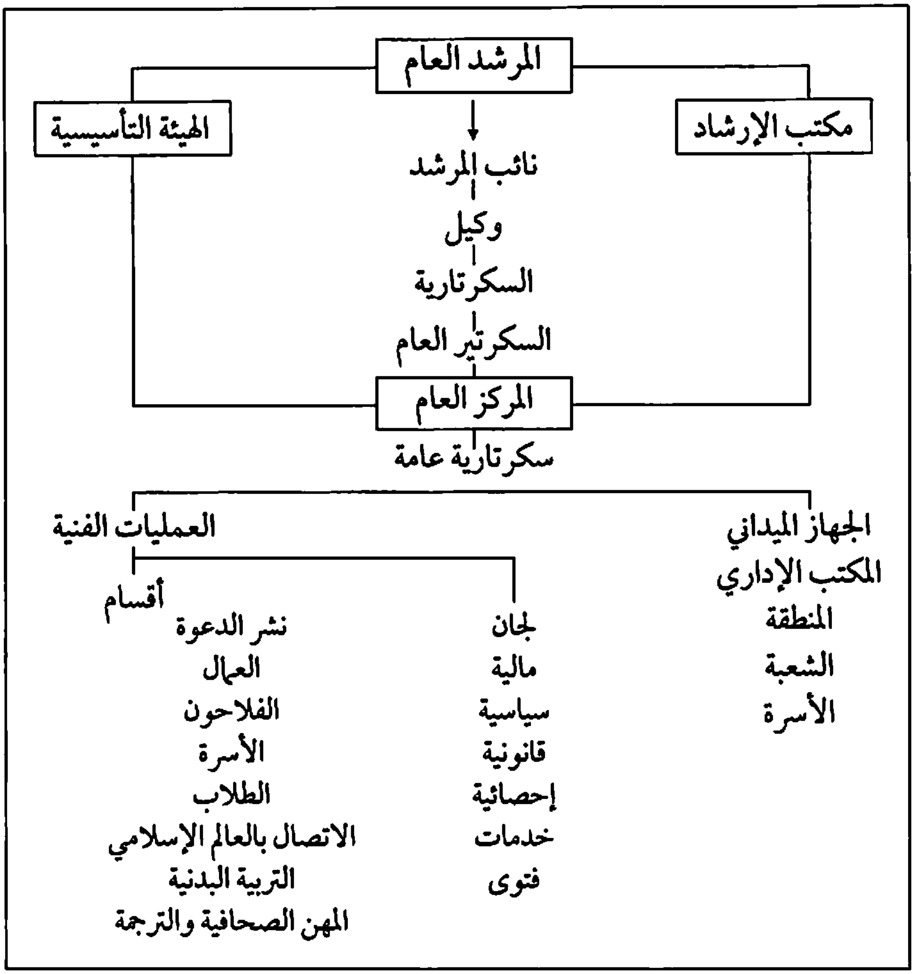
---

(32) البنا، ص 75.

(33) للاطلاع عليها، انظر موقع إخوان ويكي (الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين) على شبكة الإنترنت: <http://www.ikhwanwiki.com>.

الشكل (10-1)

رسم إيضاحي لهيكلية تنظيم الإخوان المسلمين



نقل معظم التنظيمات اللاحقة للإسلام السياسي الأنموذج نفسه تقريبًا، مع إضفاء بعض التغييرات في الأجهزة ووظائفها بما يلائم خصوصيات كل بلد أو فترة تاريخية، لكنها بقيت جميعًا تحافظ على الهيكلية نفسها للتنظيم الشمولي صاحب الأيديولوجيا الشمولية التي تدعي قدرتها على الإجابة عن جميع الأسئلة المتعلقة بمناحي الحياة المختلفة في المجتمع. وبقيت الغاية الكبرى لهذه التنظيمات هي الوصول إلى السلطة والإمساك بالدولة الحديثة التي بقيت العقدة التاريخية

للإسلام السياسي، فهي في الوقت نفسه خصمه اللدود والغاية التي يطمح إلى الوصول إليها.

(4) الإسلام السياسي والدولة الحديثة: ثنائية الخصم والغاية

كان الإسلام السياسي منذ بداياته الأولى تعبيرًا عن الأزمة العميقة التي تسبب بها بروز الدولة الحديثة على أنقاض المجتمع التقليدي وبنياته الاجتماعية والسياسية القديمة، فصار المجال الثقافي ملاذه الأخير للتعبير عن آلام مخاض الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث. وكان أن صار المشروع الإسلامي متلونًا بالضرورة بجميع ألوان الطيف الناتجة من الفعل التاريخي السلبي الممثل في ردات الفعل التي تقاوم مشروع الدولة الحديثة وصاحبه المستعمر أو ورثته في دولة الاستقلال. هكذا ظهرت إلى الوجود، أول مرة، فكرة مهمة ستصير التعبير الأساس عن مشروع الإسلام السياسي برمته، وفي الوقت نفسه التعبير الأدق عن واقع الأزمة التي أنتجته، وهي فكرة «الدولة الإسلامية» وشعار «الإسلام دين ودولة».

إذًا، يهدف المشروع الإسلامي - بحسب الخطاب الذي يروجه - في غايته الكبرى إلى إقامة «الدولة الإسلامية» كبديل من «الدولة الحديثة» التي أقامها الاستعمار في بلدان المنطقة الخاضعة له.

الدولة الإسلامية - وبخلاف ما يعتقد عادة - هو شعار حديث، ليست له أي جذور تراثية. فكل من يبحث في كتب التراث الإسلامي لا يجد أي شيء عن دولة إسلامية بمعناها الحديث على المستوى التنظيمي والهيكلي واختصاصاتها المختلفة. هي شعار حديث ظهر في مصر أوائل القرن العشرين كاستجابة لضغط تاريخي كان أبرزه إلغاء الخلافة العثمانية في اسطنبول وسقوط المنطقة في يد الاستعمار الأوروبي، وكان الغرض من ترديدها توظيفها في الصراع مع الدولة الحديثة وهياكلها كشعار يهدف إلى الهروب من واقع مرير يحس فيه المجتمع التقليدي الذي خسر مجاله الحيوي وتعرض لتحول قسري، بأنه خسر كل شيء فلم يبق له إلا العالم الرمزي - عالم الشعارات - كملاذ أخير لئلا يخسر آخر ما بقي له من هويته وذاته المحطمة.

ارتبطت فكرة الدولة الإسلامية (أو الخلافة الإسلامية) بسقوط الدولة العثمانية في عام 1923، كنتيجة من نتائج الحرب العالمية الأولى وانتصار دول الحلفاء (فرنسا وبريطانيا) على الإمبراطورية العثمانية. كان هذا الحدث التاريخي أهم ما عرفته المنطقة العربية (خصوصًا بلدان المشرق) في بدايات القرن العشرين، وكانت له نتائج طويلة الأمد على استقلال المنطقة ومستقبلها. كان لهذا الحدث دور حاسم في تشكيل وعي الحركات الإسلامية ومشروعها السياسي في ما بعد. فليس من الغريب أن أولى تلك الحركات التي ظهرت إلى الوجود كانت حركة الإخوان المسلمين في مصر، خمس سنوات فقط بعد سقوط الخلافة العثمانية، ورفعت هذه الحركة منذ اليوم الأول شعار استعادة دولة الخلافة الإسلامية إلى الوجود.

كان هذا تعبيرًا واضحًا عن حجم الأزمة العميقة التي خلفها هذا الحدث، بكل ما يعنيه من خسارة المنطقة أول مرة لاستقلالها في إطار صراعها الطويل مع القوى الإمبريالية الأوروبية، الذي امتد إلى أكثر من قرن قبل ذلك. في هذه الأوضاع ظهر تيار في مصر يدعو إلى إعادة إحياء الخلافة الإسلامية، وكان في قيادته الشيخ مصطفى صبري الذي غادر اسطنبول ولجأ إلى مصر في عقب إلغاء الخلافة، وأصدر في عام 1926 كتابه المعروف **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**. وفي السنة نفسها أصدر أحد رواد حركة النهضة في مصر محمد رشيد رضا كتابه المعروف **الخلافة أو الإمامة العظمى** الذي رفع فيه مكانة الدولة الإسلامية وضرورتها الجوهرية في إصلاح المجتمع وتدعيم قوته. كان مؤسس الإخوان المسلمين حسن البنا متأثرًا تأثرًا كبيرًا بفكر هذا التيار خصوصًا منهم محمد رشيد رضا، وهو ما يبدو واضحًا في كتاباته وأفكاره، وعمله في عام 1928 على إعادة إصدار مجلة **المنار** التي كان يصدرها رشيد رضا ثم توقفت.

لكن خطاب الإسلام السياسي الذي نشأ كتعبير عن أزمة المجتمع التقليدي وهياكله المنهارة، سيجد نفسه أمام واقع التغيير الجذري للبنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التقليدية بلا رجعة، وتأسيس دولة حديثة بهياكلها ومؤسساتها التي صارت مهيمنة على جميع نواحي الحياة اليومية للأفراد والمجتمع ككل. هكذا تطور خطاب الدفاع عن الذات المحطمة والمهشمة تحت

ضربات الأنموذج الحديث، لينتج خطابًا يشمل تلك النواحي المختلفة كلها، في الإطار العام لردات الفعل التي تعبّر عن أزمتها مع الواقع الحديث، من خلال رفعها شعارات تعتمد الهياكل الحديثة نفسها بعد أن تضيف إليها صفة «إسلامي»، لتضفي عليها شرعية ثقافية تجعل من الممكن قبولها من دون عقد.

هكذا ظهرت على الوجود شعارات من قبيل «الاقتصاد الإسلامي» (في مقابل الاقتصاد الحديث) و«الشريعة الإسلامية» (في مقابل القانون الوضعي) و«الأدب الإسلامي» (في مقابل الأدب الحديث) و«المسرح الإسلامي» (في مقابل المسرح الحديث) و«السينما الإسلامية» (في مقابل السينما الحديثة) و«الأنشودة الإسلامية» (في مقابل الموسيقى الحديثة)... إلخ، وغيرها من الشعارات التي تحاول اعتماد الهياكل الحديثة وصبغها بصبغة هوياتية دينية، الغرض منها إزالة العوائق النفسية والثقافية التي تسببت بها عملية التحديث القسري ونشوء أزمة الدولة الحديثة في المجتمعات العربية والإسلامية.

إذا ما قبلنا أن تيار الإسلام السياسي هو التعبير الواضح عن صعود الطبقة المتوسطة من رحم المجتمع التقليدي، نتيجة انتشار التعليم والوظيفة العمومية، وهي الفئات الاجتماعية المنخرطة بشكل كامل في سيرورة التحديث وهياكل الدولة الحديثة، فإننا بذلك نستطيع فهم تلك العلاقة المعقدة بين الإسلام السياسي والدولة الحديثة واستيعابها، التي سميناها «ثنائية الخصم والغاية». علاقة تشبه كثيرًا قصص الحب المعذب أو الحب الحزين، رغبة وكره في الوقت عينه، طموح للحصول عليها باعتبارها الغنيمة الكبرى وفي الوقت عينه توجس منها وقلق وخوف بسبب عقد الماضي.

الفئات الاجتماعية الجديدة ممثلة في الطبقة الوسطى حديثة النشأة، التي ظهرت نتيجة التحولات العميقة في البنيات الاجتماعية التقليدية، منخرطة في سيرورة التحديث إلى حد كبير ومستفيدة من نتائج تلك السيرورة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية، لكنها تعاني تهميشًا وإقصاء كبيرين على المستوى السياسي يعزيان إلى الطبيعة النخبوية والاستبدادية للأنظمة السياسية في المنطقة العربية، كما أنها تعاني أزمة ثقافية عميقة ورثتها من المجتمع التقليدي الذي لم تقم بفصل ارتباطاتها به فصلًا كاملًا.

هذه التناقضات التي نلاحظها في المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية، والتي تعيشها الطبقة المتوسطة في البلدان العربية، ينضح منها خطاب أيديولوجي ملتبس تجاه سيرورة التحديث والدولة الحديثة، يتجلى في سؤال الهوية الذي يطرح بحدة أكبر كلما عرف المجتمع أزمات أو إخفاقات معينة في سيرورة التحديث. وهو ما يتجلى بصورة واضحة في خطاب الإسلام السياسي الملتبس في شأن الدولة الحديثة والموقف منها، وتلك الحاجة الملحة إلى إضفاء طابع هوياتي عليها من طريق أسلمتها.

هذه الفئات الاجتماعية (من أبناء المقتلَعين) تدرك جيدًا أن البنية التقليدية للمجتمع ذهبت إلى غير رجعة وبات من غير الممكن استعادتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، أي بات غير ممكن أبدًا الرجوع إلى الاقتصاد الزراعي التقليدي والبنية الاجتماعية القبلية ونمط الدولة التقليدية القديمة، كما لا يمكن العيش خارج البنية الحديثة للمجتمع والاقتصاد والسياسة. فصارت الهياكل الحديثة جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية للناس ولا يمكن الاستغناء عنها. ومع أن الانتقال من البنية التقليدية للمجتمع إلى البنية الحديثة حصل فعلًا على المستوى المادي، فإنه ما زال متعثرًا على المستوى الثقافي، حيث ما زالت هناك حاجة إلى استحضار الثقافة التقليدية من طرف فئات اجتماعية حديثة، على الرغم من أن تلك الثقافة التقليدية (التراث الديني) فقدت معظم مبررات وجودها المادي السابق، وصار استحضارها يخدم أغراضًا حديثة مرتبطة بأزمة التحديث في المجتمع.

هذه الازدواجية التي تحكم هذه المجتمعات، منبثقة من الإخفاق الذريع – لحد الآن – في استيعاب صدمة الاستعمار وتجاوزها. هذه الصدمة التي قلبت الأمور رأسًا على عقب ولم تتح نضوج التحولات الثقافية بموازاة مع التحولات البنيوية التي حصلت سريعًا، تحت ضغط قوة خارجية، ومن دون تدخل أبناء هذه المجتمعات ولا حتى قدرتهم على استيعاب ما حصل.

بعد ذلك أقبل الاستقلال، وحلم الدولة الوطنية الحديثة الذي رفعت لواءه الحركات الوطنية في المنطقة، لكن سرعان ما تبخرت هذه الأحلام على واقع الأنظمة الاستبدادية والاقتصاد المتخلف والهياكل الحديثة المفرغة من أي

مضمون التي تحكمها ثقافة مترسبة من مرحلة ما قبل الاستعمار. نتجت من هذا الإخفاق سلسلة طويلة من المشكلات التي تسببت في النهاية في نشوء ما نسميه «مأزق الدولة الحديثة» في المجتمعات العربية.

في هذه الأوضاع نشأ خطاب «الدولة الإسلامية» كجواب هوياتي على إخفاق الدولة الوطنية الحديثة، دولة ما بعد الاستقلال، في أداء دورها التاريخي المتمثل بقيادة شعوبها إلى المصالحة مع التحديث وإزالة العوائق التاريخية من وجهه والموروثة عن الفترة الاستعمارية، من أجل الرقي بهذه المجتمعات في سلم التقدم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكلما زادت حدة الإخفاق زادت حدة الخطاب الهوياتي المقابل لذلك، وصارت الشعارات المرفوعة تحمل في مضمونها تهديدًا واضحًا للدولة الحديثة.

2- دراسة الحالة المغربية: حزب العدالة والتنمية أنموذجًا

- الاختبارات التجريبية للنظرية:
تحليل نتائج حزب العدالة والتنمية في الانتخابات الأخيرة

سنحاول في هذا المستوى من التحليل اختبار الأنموذج النظري السابق تجريبيًا، من خلال دراسة الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأعضاء الحركة الإسلامية وقواعدها التنظيمية. وهو ما سنقوم به من خلال دراسة وتحليل نتائج عينة مختارة تكون لها صفة التمثيلية للواقع المراد دراسته. وبناء على نتائج هذه الدراسة سنقرر مدى قدرة هذا الأنموذج النظري على تفسير ظاهرة الإسلام السياسي من جوانبها المتعددة المختلفة، وهذه العينة متعلقة بالفريق البرلماني لحزب العدالة والتنمية المغربي الذي يقود الحكومة المغربية الحالية، وهذا الفريق مكون من 107 نواب حصلوا على مقاعد لهم في البرلمان في عقب الانتخابات التشريعية لعام 2011، ويمثلون جميع الجهات والمناطق المغربية ويغطون كامل التراب الوطني للمملكة.

اعتُمد في استقصاء المعلومات على مصادر عدة متنوعة، منها الموقع

الرسمي لحزب العدالة والتنمية[34]، والموقع الرسمي للبرلمان المغربي[35]، والموقع الرسمي للانتخابات التشريعية لعام 2011[36]، واللوائح الانتخابية لمرشحي الحزب في الانتخابات التشريعية 2011[37]، إضافة إلى قاعدة البيانات الخاصة بالفريق البرلماني للحزب ومصادر أخرى شخصية.

(1) الخلفية الاقتصادية

(أ) الوظائف وقطاعات الشغل

حاز مدرّسو التعليم الثانوي أعلى مرتبة في لائحة مرشحي حزب العدالة والتنمية الذين فازوا بمقاعد في مجلس النواب برسم الانتخابات التشريعية. وبحسب النتائج، استطاع 31 مدرّسًا ينتمون إلى السلك الثانوي ضمان مقاعدهم في المجلس التشريعي، محتلين الرتبة الأولى، بفارق كبير عن البرلمانيين المهندسين الذين فازوا بـ 16 مقعدًا، فيما حصل الأساتذة الجامعيون المرشحون ضمن اللوائح المحلية للحزب على 12 مقعدًا في مجلس النواب، أما الأطباء والصيادلة فحازوا 9 مقاعد، وعدد المقاعد نفسه فاز به المحامون المنتمون إلى قطاع محامي العدالة والتنمية، متبوعين بالمقاولين ومسيري الشركات الذين استطاعوا تمثيل قطاعهم بـ 7 مقاعد. وتوزعت المقاعد الأخرى وعددها 21 مقعدًا على الحرفيين (مقعدان)، وفنان وطالب مقعد لكل واحد منهما، فيما حصل ممثلو قطاعات أخرى على 19 مقعدًا.

هكذا، يشكل برلمانيو حزب العدالة والتنمية المنتمون إلى هيئة التدريس في قطاع التعليم المدرسي قرابة 33 في المئة، والأساتذة الجامعيون 15 في المئة، والأطباء والصيادلة 8 في المئة، والمحامون 7 في المئة، والمهندسون 7 في المئة، أطر عليا أخرى 15 في المئة، ورجال الأعمال 7 في المئة، أطر

(34) الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية المغربي: <http://www.pjd.ma>.

(35) الموقع الرسمي لمجلس النواب - البرلمان المغربي: <http://www.parlement.ma>.

(36) الموقع الرسمي للانتخابات التشريعية لسنة 2011 التابع لوزارة الداخلية المغربية: <http://www.elections2011.gov.ma>.

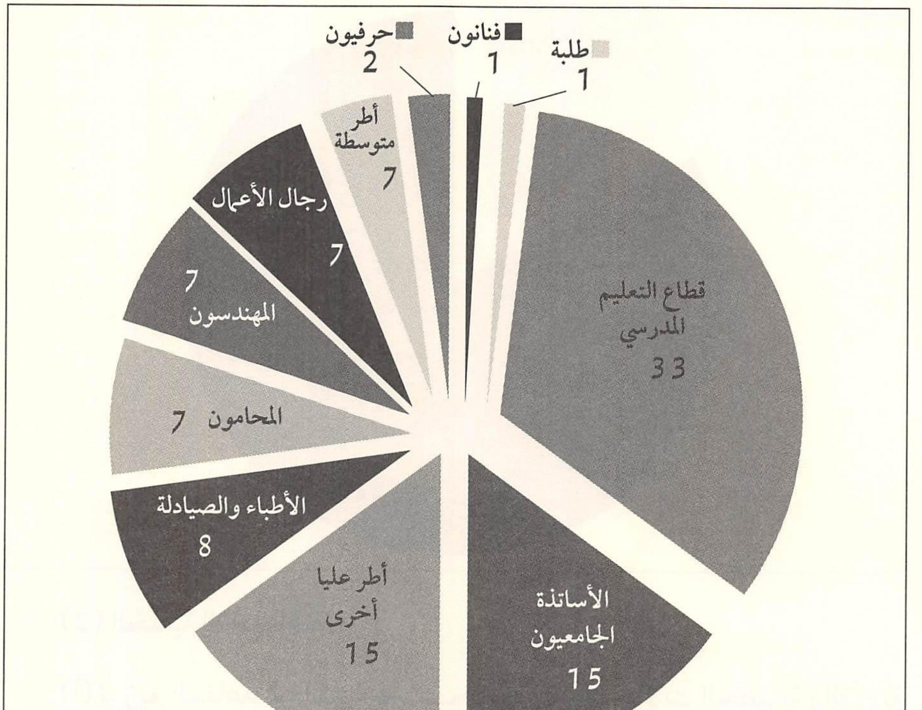
(37) اللوائح الانتخابية لمرشحي الحزب في الانتخابات التشريعية 2011 المنشورة على الرابط: <http://www.flickr.com/photos/pjdmaroc>.

متوسطة 7 في المئة، ثم سائق حائز شهادة إجازة 1 في المئة، كما أن الحاصلين على دبلوم متوسط يشكلون 6.5 في المئة (فوق البكالوريا)، والإجازة 15.6 في المئة، والماستر أو دبلوم السلك الثالث جامعي 54.5 في المئة، ثم الدكتوراه 23.4 في المئة.

الشكل (10-2)

نسب توزيع نواب العدالة والتنمية بحسب القطاعات

(نسبة مئوية)



(ب) القطاعان العام والخاص

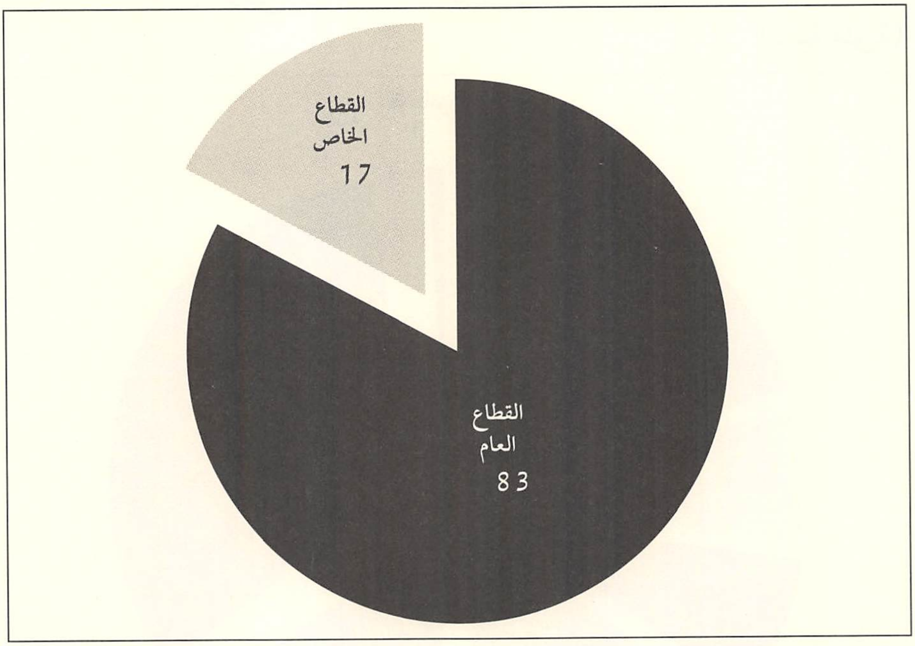
نجد بعد تحليل نتائج الدراسة التجريبية أن الأغلبية الساحقة (نحو 83 في المئة) من نواب حزب العدالة والتنمية تشتغل في القطاع العام (الوظيفة العمومية)، وتعمل لحساب الدولة في إداراتها ووزاراتها المختلفة.

هكذا يمكن أن نستنتج أن أطر الإسلام السياسي وكوادره (في المغرب على الأقل) ينتمون في أغلبيتهم إلى طبقة البيروقراطية الحكومية المرتبطة ارتباطًا عضويًا كاملًا بالدولة الحديثة وهياكلها.

الشكل (10-3)

نسب توزيع نواب العدالة والتنمية بحسب القطاعين العام والخاص

(نسبة مئوية)



(2) الخلفية الاجتماعية

(أ) توزيع المقاعد البرلمانية بحسب الجهات والمجالات الحضرية والقروية

تتوزع المقاعد البرلمانية لحزب العدالة والتنمية البالغ عددها 107 مقاعد، وهي حصيلة 91 لائحة محلية من أصل 92 على مستوى البلاد، على الجهات الـ 16 للمغرب، وهي على التوالي الدار البيضاء الكبرى (19 برلمانيًا) والرباط سلا زمور زعير (13 برلمانيًا) وطنجة تطوان (12 برلمانيًا) وسوس ماسة درعة (11 برلمانيًا) ومراكش تانسيفت الحوز (10 برلمانيين) ومكناس تافيلالت (8 برلمانيين) وفاس بولمان (6 برلمانيين) والشاوية ورديغة (5 برلمانيين) والغرب الشراردة بني حسن

(5 برلمانيين) والشرق (4 برلمانيين) وتادلة أزيلال (4 برلمانيين) والعيون بوجدور الساقية الحمراء (3 برلمانيين) ووادي الذهب لكويرة (برلمانيان) وتازة الحسيمة تاونات (برلمانيان) ودكالة عبدة (برلمانيان) وكلميم السمارة (برلماني واحد).
فاز الحزب ضمن هذه اللوائح بثلاثة مقاعد في دائرة واحدة هي طنجة أصيلة، فيما فاز في 23 دائرة محلية بمقعدين، وفي 34 دائرة بمقعد واحد.

الجدول (10-1)

توزيع المقاعد البرلمانية بحسب الجهات والمجالات الحضرية والقروية

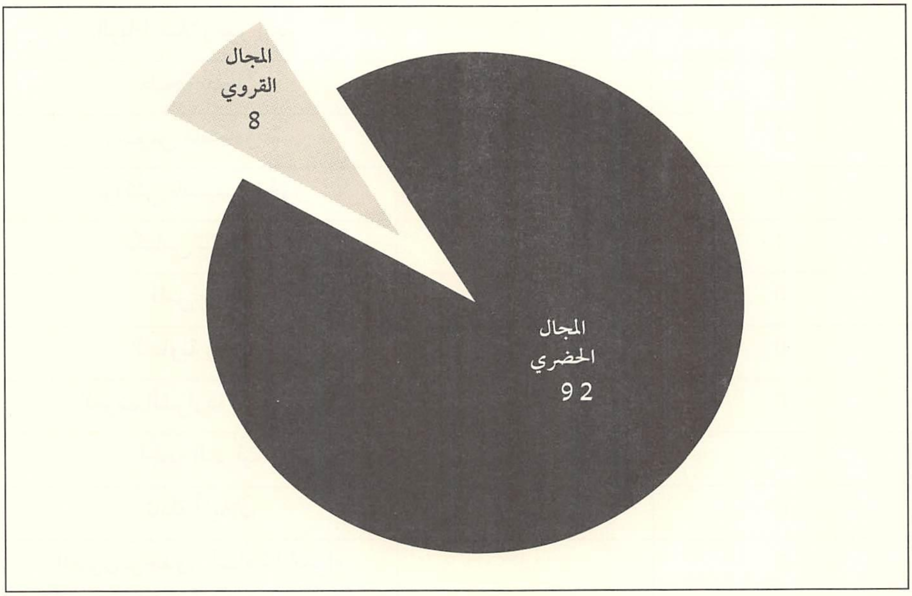
الجهات/ المجالات الحضرية والقروية	المجال الحضري	المجال القروي
الدار البيضاء الكبرى	18	1
الرباط سلا زمور زعير	12	1
طنجة تطوان	9	3
سوس ماسة درعة	10	1
مراكش تانسيفت الحوز	8	2
مكناس تافيلالت	7	1
فاس بولمان	6	0
الشاوية ورديغة	5	0
الغرب الشراردة بني حسن	5	0
الجهة الشرقية	4	0
تادلة أزيلال	4	0
العيون بوجدور الساقية الحمراء	3	0
وادي الذهب لكويرة	2	0
تازة الحسيمة تاونات	2	0
دكالة عبدة	2	0
كلميم السمارة	1	0
المجموع	98	9

نلاحظ من القراءة الأولية لهذه النتائج، أن المعقل الرئيس هو القطب الحضري لمدينة الدار البيضاء (18 مقعدًا)، كبرى المدن المغربية التي تمتاز بأعلى معدل للتمدين في تاريخ المغرب الحديث، يليها القطب الحضري الرباط وسلا (8 مقاعد) والقطب الحضري لمدينة أكادير (6 مقاعد) والقطب الحضري لمدينة مراكش (5 مقاعد) والقطب الحضري لمدينة فاس (5 مقاعد) والقطب الحضري لمدينة طنجة (3 مقاعد)... إلخ.

الشكل (10-4)

توزيع المقاعد البرلمانية لحزب العدالة والتنمية بحسب المجالين الحضري والقروي

(نسبة مئوية)



من خلال النتائج المسجلة أعلاه يمكن القول إن ظاهرة الإسلام السياسي في المغرب هي ظاهرة حديثة مرتبطة أساسًا بالمدن والمناطق الحضرية حيث توجد قواعدها التنظيمية والانتخابية. في حين تكاد الظاهرة تكون منعدمة في المجال القروي والبنيات الاجتماعية التقليدية التي لا يزال يسيطر عليها الأعيان المحليون وأنظمة القرابة القبلية.

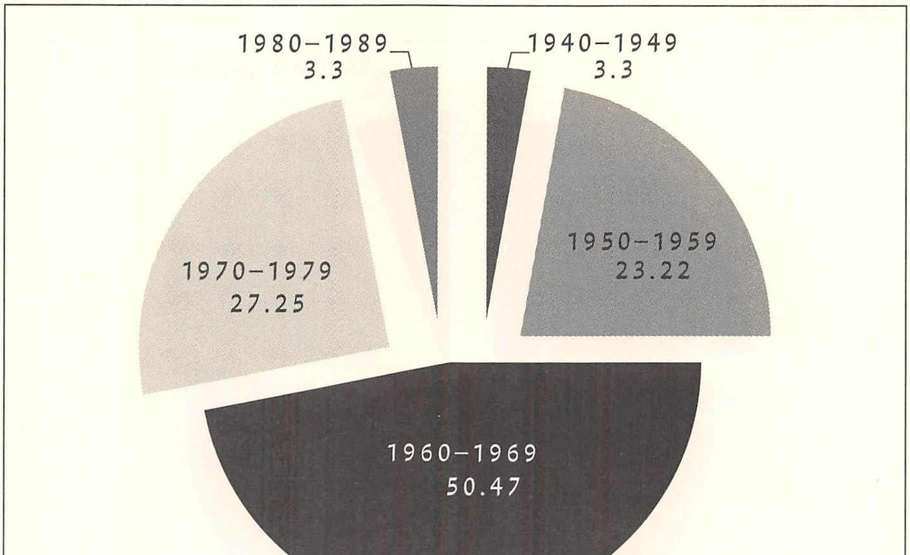
(ب) البنية الديموغرافية

يبلغ متوسط عمر برلمانيي الحزب 49 عامًا، فبلغ عمر أصغر برلماني 28 عامًا في حين أن عمر أكبر واحد هو 71 عامًا. وتبين من توزيع متوسط الأعمار لنواب العدالة والتنمية في البرلمان أن أعمار أغلبيتهم تقل عن الخمسين سنة (نحو 75 في المئة)، وأن أكثر من النصف في عقدهم الرابع (نحو 51 في المئة)، ما يعني أن أغلبية (حوالى ثلاثة أرباع) نواب الحزب ولدت في فترة ما بعد الاستقلال، ودرست في المدرسة الوطنية، وعاشت التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي أصابت المغرب في مرحلة ما بعد الاستقلال.

الشكل (10-5)

الفئات العمرية لبرلمانيي حزب العدالة والتنمية

(نسبة مئوية)



(ج) المستوى التعليمي

بالنسبة إلى المؤهلات العلمية والتعليمية، تفيد المعطيات أن أدنى شهادة حازها برلمانيو حزب العدالة والتنمية، هي شهادة البكالوريا (شهادة

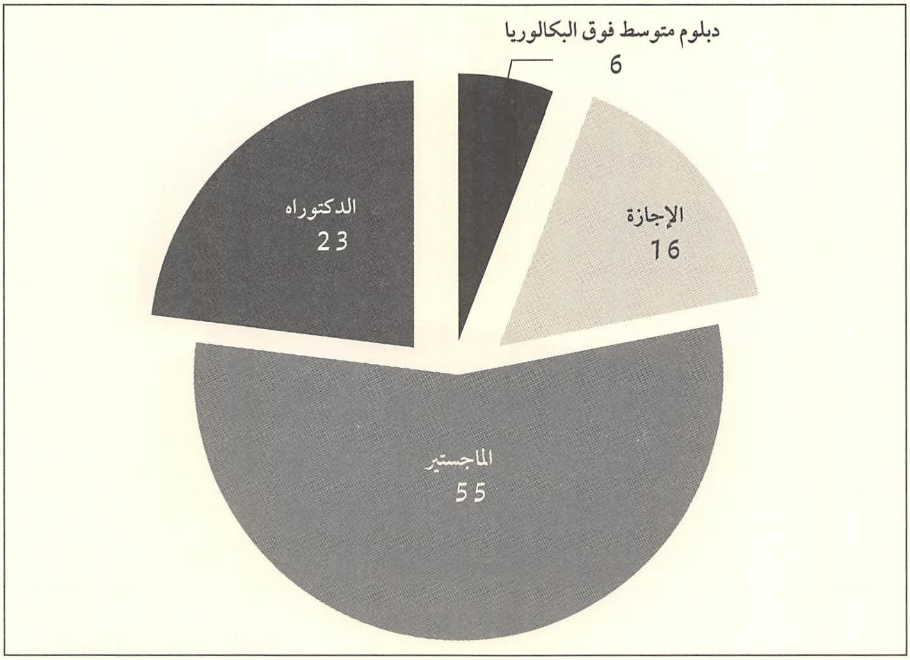
التعليم الثانوي)، فهناك 6 برلمانيين حائزين شهادة جامعية متوسطة (الإجازة أو البكالوريوس)، و101 حصلوا على شهادات جامعية عليا (الماجستير أو الدكتوراه)، ضمنهم 37 حائز شهادة دكتوراه أو ما يعادلها، كما أن 18 برلمانيًا وبرلمانية حصّلوا شهادتين جامعيتين في تخصصات مختلفة.

هكذا، تكون الحصيلة كالتالي: الحاصلون على دبلوم متوسط يشكلون 6 في المئة (سلك أول جامعي)، والإجازة 16 في المئة (بكالوريوس أو سلك ثاني جامعي)، والماجستير (أو دبلوم السلك الثالث جامعي) 55 في المئة، ثم الدكتوراه 23 في المئة.

الشكل (10-6)

توزيع المقاعد البرلمانية لحزب العدالة والتنمية بحسب المستوى التعليمي

(نسبة مئوية)



يعني هذا أن الأغلبية الساحقة من كوادر الحزب تنتمي إلى الفئات المتعلمة من خريجي المدرسة الوطنية، وأن أغلبيتهم الساحقة (حوالى 94 في المئة)

حاصلة على شهادات عليا (الإجازة فما فوق)، ما يؤكد التحليل السابق الذي يربط صعود الحركة الإسلامية بانتشار التعليم العمومي والوظيفة في القطاع العام، وبالتحولات الاجتماعية العميقة التي ارتبطت بصعود الطبقة المتوسطة من رحم المجتمع التقليدي.

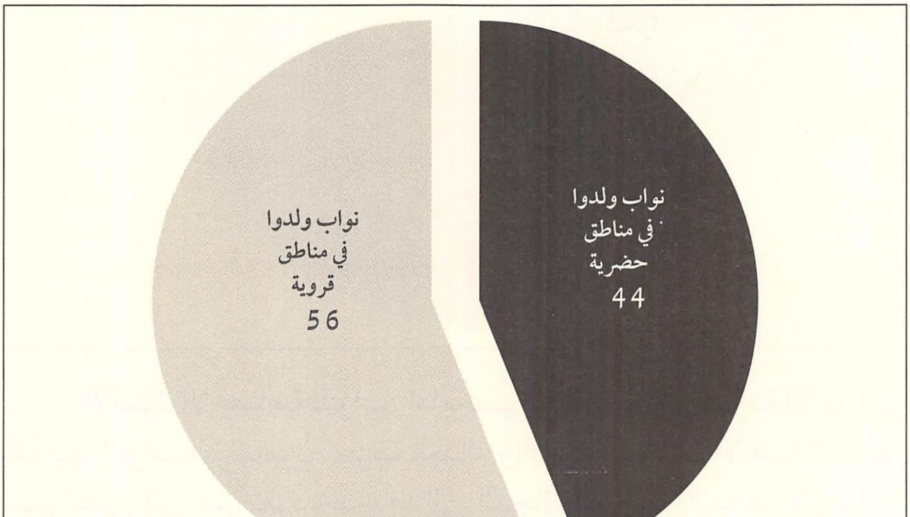
(د) التحولات الاجتماعية

- **الخلفية الاجتماعية للنواب**: تبين نتائج الدراسة أن أكثر من نصف النواب (حوالى 56 في المئة) ولدوا في المجال القروي، في حين أن أقل من النصف بقليل (44 في المئة) ولدوا في المجال الحضري. وإذا ما قارنا هذه النتائج بالنتائج السابقة المتعلقة بدينامية الهجرة والمجالات الجغرافية والوظائف، فنستنتج أن جزءًا مهمًا من النواب (حوالى النصف) ولدوا ونشأوا في مناطق قروية قبل أن يهاجروا إلى المدن ويستقروا فيها، ليصيروا من الطبقة المتوسطة الحضرية التي نشأت من رحم المجتمع التقليدي في البوادي.

الشكل (10-7)

الخلفية الاجتماعية لنواب حزب العدالة والتنمية

(نسبة مئوية)

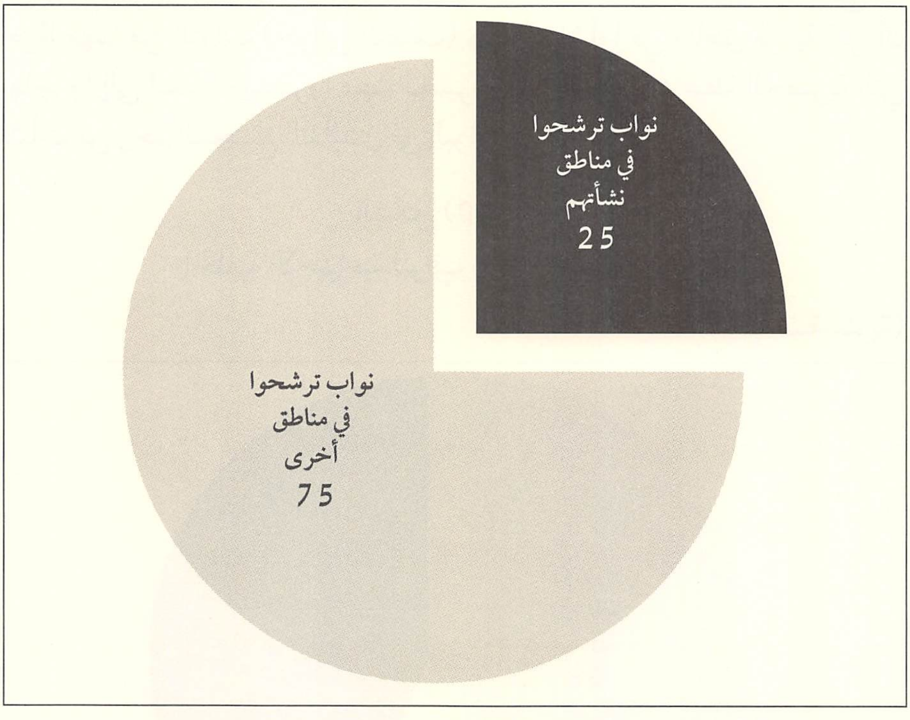


- **دينامية الهجرة**: من خلال تحليل نتائج العينة التجريبية المدروسة، نلاحظ أن أغلبية النواب (ثلاثة أرباعهم) فازت في دوائر انتخابية لم تنشأ فيها وإنما هاجرت إليها في فترة لاحقة واستقرت هناك. ما يوضح دينامية الهجرة المجالية التي عرفها المجتمع المغربي في النصف الثاني من القرن العشرين. ويؤكد مقولتنا السابقة عن تأثيرات الهجرة في نشوء ظاهرة الإسلام السياسي.

الشكل (10-8)

تأثير دينامية الهجرة في فوز نواب حزب العدالة والتنمية

(نسبة مئوية)

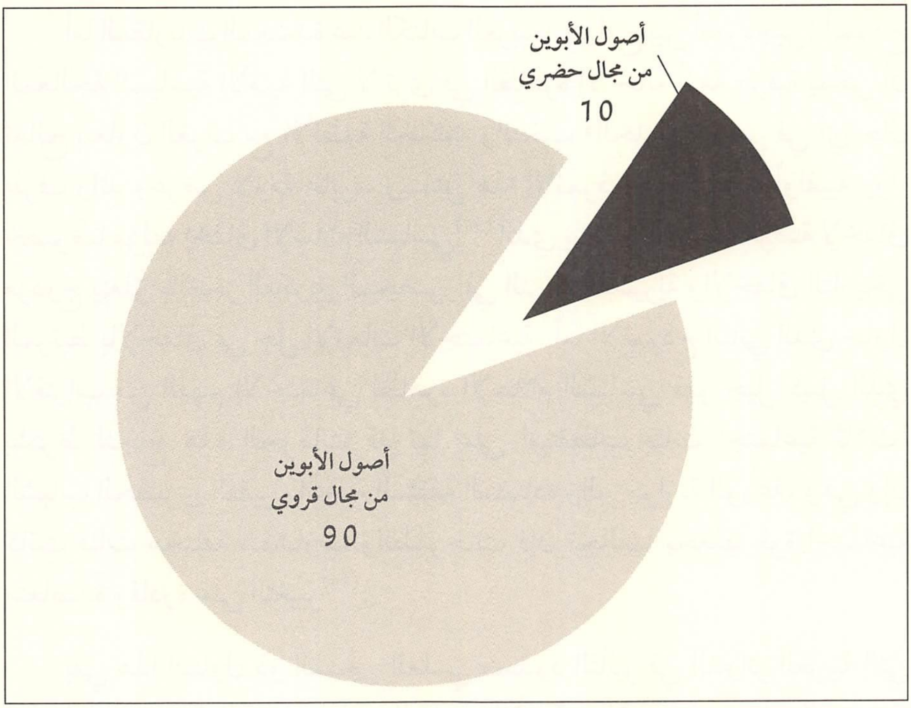


- **الأصول الاجتماعية للنواب**: أما بخصوص الخلفية الاجتماعية للأسر التي نشأ فيها النواب البرلمانيون لحزب العدالة والتنمية، فنجد أن الأغلبية الساحقة منهم تنتمي إلى أسر تعود جذورها إلى المجال القروي والبنيات الاجتماعية التقليدية، ما يؤكد نتائجنا السابقة في شأن التحولات الاجتماعية التي عرفها المغرب الحديث، والتي كانت ظاهرة الإسلام السياسي إحدى نتائجها.

الشكل (10-9)

الأصول الاجتماعية لنواب حزب العدالة والتنمية

(نسبة مئوية)



ثانيًا: الإسلام السياسي وتحولات الخطاب دراسة تحليلية تاريخية(*)

تمهيد: في أهمية التحليل الاجتماعي لخطاب الحركات الإسلامية

شغلت الظاهرة الإسلامية الساحة الفكرية طوال العقود الأخيرة بسبب بروزها كفاعل أساس في الصراع الفكري والسياسي، بل كعامل مؤثر في العلاقات الدولية، وطغت على الكتابات العربية في معالجة هذه الظاهرة أعمال النقد والسجال الأيديولوجي، سواء من جهة التيار السلفي الذي يرى أن التجارب

(*) كتب هذا المبحث إبراهيم أمهال.

الحركية انحراف عن الأنموذج «الصحيح»، أم من جهة التيار الحداثوي الذي يحكتم إلى أنموذج غربي جاهز، مثل مؤلفات سعيد عشماوي وحيدر إبراهيم علي ومحمود أمين العالم وعادل ضاهر.

أما المقاربات المعتمدة عند الكتاب الغربيين فتراوح بين أنموذجين: أنموذج المعالجة السياسية الأمنية التي لا ترى في الظاهرة إلا حالة أزمة ظرفية يمكن أن تعالَج بتعاون الغرب مع الأنظمة الحاكمة والنخب «الحديثة»، وهي في أي حال ظرف زائد وعرض لأزمة عابرة، ويتمثل هذا الأنموذج في كتابات أولفييه روا، خصوصًا مؤلفه **إخفاق الإسلام السياسي**[38] الذي يوضح فيه أنها معرضة لإخفاق مزدوج يتعلق بالعجز الفكري المحصور في النزعة التبشيرية والإخفاق التاريخي المرتبط بالإخفاق في حل الأزمات الاجتماعية. أما الأنموذج الثاني الذي حاول الاقتراب من الفهم الاجتماعي لظاهرة الإسلام السياسي فهو جيل كيبل الذي يشترط لنجاح هذه الحركات قدرتها على استقطاب فئات اجتماعية ثلاث: الشباب الحضري الفقير والنخبة المثقفة المضادة والبرجوازية الورعة، وهي وإن كانت فئات مختلفة المشارب والطموحات فإن تحالفها يجعلها قوة اجتماعية متعاضدة وقادرة على التغيير[39].

بقي هذا التناول ذو المنحى العلمي محدود التأثير في الدوائر الغربية التي استسلمت عقودًا إلى تفسيرات التقارير الأمنية والاستخبارية، أو التبريرات السطحية التي تعزو الظاهرة إلى أوضاع ظرفية مثل البطالة والأمية وأزمة السكن، وأفضت هذه التصورات إلى توجيه السياسات الغربية إلى اعتماد السياسة الأمنية، خصوصًا بعد حوادث نيويورك، أو إلى مساعدة الأنظمة القائمة في الدول العربية في مجال الضبط الأمني أو في بعض البرامج التنموية التي تهدف إلى التخفيف من حدة التوتر الاجتماعي.

كان من الضروري انتظار انفجار الثورات لإعادة طرح السؤال من جديد عن

---

(38) Olivier Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, Collection Esprit (Paris: Ed. du Seuil, 1992).

(39) جيل كيبل، «من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية،» ضمن كتاب: نزيه أيوبي [وآخ.]، **الإسلام السياسي وآفاق الديموقراطية في العالم الإسلامي**، بمساعدة مؤسسة أوبور «Obor» للترجمة (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث؛ مطبعة النجاح الجديدة، 2000).

كيفية انبعاث هذه التنظيمات على الرغم من جميع الضربات التي تلقتها (أنموذج تونس) لتكتسح الانتخابات بعد أول تجربة في الاقتراع الحر. وعلى الرغم من ذلك استمرت أدوات الفهم والتحليل نفسها في الساحة الفكرية الإعلامية، معتمدة على نظرية المؤامرة والدعم الخارجي التي تُنسب إلى دول عربية أو أجنبية أو تستند إلى مبررات ضعف التيارات الليبرالية والشبابية وتشتتها أو إلى انتهازية الأحزاب الإسلامية ومكرها وتوظيفها إلى الخطاب الديني. ويعبّر كتاب جون آر برادلي **ما بعد الربيع العربي، كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط**[40] عن هذا التوجه الذي يفسح الصعود الانتخابي للإسلاميين، بكونه ضربة حظ ويختزل مكامن القوة لديهم في القدرة على الحشد الانتخابي بسبب جمهور متعصب وبسبب لامبالاة الأغلبية الشعبية وعدم مشاركتها في الاقتراع.

يفصل الفهم اللاتاريخي لصعود الإسلاميين واقع التطور عن سياقه الاجتماعي المتحرك، وكأنه عبارة عن طفرات مفاجئة أو خاضعة للاعبين أقوياء غير ظاهرين، ويزكي هذا التصور المفصول عن الواقع الخطاب نفسه الذي ينتجه بعض الإسلاميين عن نفسه، والذي يتلخص في كونهم نتاجًا لإرادة إلهية لتجديد الدين وإنقاذ الأمة، أي إنهم قدر غيبي مفصول عن شروط الفعل التاريخي.

من هنا تستمد الدراسة التاريخية والاجتماعية لتشكل التنظيمات السياسية الإسلامية مشروعيتها لتعيد بناء فهم موضوعي خارج الاستلابات الأيديولوجية التي تراوح بين التمجيد والتبخيس، وتفتح المجال لنقاش مختلف في شأن الأبعاد المتعددة للظاهرة.

حدود البحث ورهاناته

نهدف في هذا البحث إلى دراسة حالة حزب سياسي وصل إلى دور فاعل ومشارك في السلطة بعد ثورات الربيع العربي، وهو حزب العدالة والتنمية المغربي الذي انطلقت تجربته التنظيمية وأصوله الفكرية وقاعدته الاجتماعية من عقود مضت، وهي إن تغيرت على مستوى الشكل والدور إلا أن عناصر الاستمرارية

---

(40) جون آر برادلي، **ما بعد الربيع العربي، كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط**، ترجمة شيماء عبد الحكيم طه (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر؛ هنداوي، 2012).

فيها تتمثل ببقاء النخبة القيادية نفسها مع بعض التوسع على مستوى الحجم التنظيمي، إضافة إلى توالي التجارب المرحلية وترابطها منذ تشكيل تنظيم الشبيبة الإسلامية إلى تكوين حزب العدالة والتنمية، الأمر الذي يتيح اعتمادها أنموذجًا لعينة قابلة للدراسة على مستوى التحولات السوسيولوجية، فأغلبية القيادة الحالية العليا منها أو الوسطى والمناضلون في القاعدة التحتية شهدوا جميع تلك التجارب والتحولات بشكل جماعي ومستقل نسبيًا عن تجربة التنظيم المنافس في الساحة الإسلامية، أي جماعة العدل والإحسان.

نحاول في هذا البحث الانطلاق من فرضية محددة واختبارها من خلال التتبع التاريخي لتحولات الخطاب، وتتلخص في أن الحركات الإسلامية الرئيسة ذات المنحى السياسي تستمد مشروعيتها وقوة وجودها من أنها تعبير حقيقي عن التحولات البنيوية والعميقة التي تعتري المجتمع في الدولة القطرية الناتجة من صدمة الحداثة التي أعقبت الاستعمار. هذه الصدمة التي شملت آثارها المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبنيات التقليدية التي سبقت الاستعمار. وعلى الرغم من تعدد هذه المستويات وتعقيدها إلا أنها تجسدت أساسًا في المجال السياسي، نظرًا إلى أنه نقطة تماس رئيسة ومجال للصراع المفتوح بين الإرادات والمصالح المتعارضة للقوى الرأسمالية الغربية من جهة، وللبنيات والمجمعات التقليدية من جهة ثانية، فالغرب شكّل نقطة ارتكاز داخلية تتمثل بالنخب التي ورثت عنه مشروع التحديث، واستمدت مشروعيتها من كونها وكيلًا لضمان استمرار هذه السيرورة، مع ما يعنيه ذلك من احتكار للثقافة والثروة والسلطة.

في المقابل أفرزت القواعد الاجتماعية قوى مضادة تقاوم على المستويات الثلاثة وتتكئ بطبيعة الحال على ما يضمن تمثيلها للمجتمع، أي ثقافته الأصيلة، على الرغم من جميع مظاهر العجز الموروثة فيه، لكن بما أن الفاعلين في الصراع الاجتماعي لا يتصرفون تمامًا كما يتصورون، أو كما يأملون، وإنما يفرض عليهم الواقع تحديات معقدة يتكيفون معها بشكل واع أو غير واع في أحيان كثيرة، فينتج منه تغيير لأدوات الصراع وشعاراته واستراتيجياته مع بقاء مبرراته الجوهرية مستمرة، يمكن أن نقول إن هذا النمط من التنظيمات الإسلامية هي حركات اجتماعية في الأساس، تعبّر عن تطلعاتها بوسائل ثقافية وتنافس على أهم أداة

للتحكم وهي الدولة، الأمر الذي يجعلها على مستوى الممارسة حركات سياسية بامتياز تشتغل بالفكر والثقافة لكن في حدود خدمة الوظيفة السياسية، على الرغم من جميع التأصيلات الفكرية والتبريرات النظرية المخالفة.

سنبين من خلال مسار الحالة التي ندرسها أنها بدأت سياسية وانتهت كذلك، على الرغم من تنوع الخطابات التي أنتجتها خلال جميع المراحل للتخفيف من ضغط النزعة السياسية، إذ كان ذلك مرتبطًا بحالات الانحسار والتراجع بفعل الصدمات المضادة وموازين القوى المختلة، وإن كنا نقول إنها حركات سياسية فإننا لا نشكك في صدقية الانتماء الثقافي لأفرادها، لكن واقع الصراع المرتبط ببنية الدولة الحديثة الهشة، والفاقدة المشروعية داخليًا والتابعة خارجيًا، يرهن جميع أشكال التعبير الثقافي لمعركة الصراع السياسي، لأن الصراع الثقافي ليس مجرد خلاف بين الأصالة والحداثة، لكنه صراع على النفوذ والثروة والقوة وصراع بين الاستقلال والتبعية وبحث عن التوازن النفسي والاجتماعي، وانعكاس وفيٌّ للاختلالات الجيوسياسية.

1- الشبيبة الإسلامية: النشأة واستعجال الصدام

يمكن اعتبار حركة الشبيبة الإسلامية أول تنظيم إسلامي على النمط الإخواني في المغرب، ويعزى تأخر هذا الأنموذج في الظهور مقارنة ببلدان أخرى إلى خصوصية الحالة المغربية المتمثلة في تأخر دخول الاستعمار الفرنسي إليها مقارنة بجارتها الجزائر (استعمرت فرنسا الجزائر بشكل مباشر في عام 1830 بعد انتزاعها من الإمبراطورية العثمانية، في حين دخلت فرنسا إلى المغرب في عام 1912 بموجب عقد حماية مع السلطان المغربي)، إضافة إلى استمرار الدولة المغربية بكل ما تحمله من رمزية تاريخية ودينية مقارنة بالأنظمة العسكرية والأحزاب التي ورثت حكم الاستعمار في عدد من البلدان العربية. وإذا كان التأسيس الفعلي للحركة في عام 1969 فإنها لم تودع ملفها القانوني إلا في عام 1972[41]. وتميزت هذه الحركة بمركزية قائدها عبد الكريم مطيع الذي طبعها

(41) محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: «مقاربة وثائقية»، ط 2 (الرباط: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992)، ص 225.

بشخصيته وفكره، فهو كان عضوًا في الحزب اليساري «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» ثم غادره ليؤسس الشبيبة الإسلامية على غرار «الشبيبة الاتحادية»، وتأثر في بدايته بفكر سيد قطب الذي ساد في الستينيات، خصوصًا بعد هزيمة 1967.

امتدت فترة انتشار التنظيم بين عامي 1972 و1975[42] معتمدًا على ما سمي بالتكتيك المزدوج، فهو يظهر في الواجهة كجمعية مدنية دعوية وقانونية هدفها توضيح العقيدة ومحاربة الإلحاد، لكنه في الواقع يروج خطابًا قطبيًا صداميًا انتهى باستعجال الصراع بعد مقتل أحد رموز اليسار المغربي عمر بن جلون في عام 1975، الذي اتهم به أعضاء من التنظيم، فكان فتح الصراع مع التيار اليساري مدخلًا إلى الصراع مع الدولة وأجهزتها الأمنية بعد انكشاف التنظيم السري، فاستمرت عملية الملاحقة التي أدت إلى هروب القادة إلى الخارج وبداية مسلسل التفكك إلى عام 1981[43]. وإذا كان التنظيم السري هو الحلقة المركزية التي سميت «منظمة المجاهدين بالمغرب» ثم في ما بعد «فصيل الجهاد»، فإن التنظيم المدني يعكس البنية الاجتماعية الواسعة التي تمثل شرائح الطبقة المتعلمة الناشئة في المدرسة الوطنية، بدءًا بالزعيم نفسه الذي كان مفتشًا في التعليم وانتهاء بهياكل الحركة التي كانت تنقسم شعبًا خمسًا: الأساتذة - المعلمون - التلاميذ - العمال - الحرفيون، فيحتل أبناء المدرسة العمومية بذلك أكثر من ثلثي الحركة وأغلبية قادتها مع بعض الهوامش من الطبقات الفقيرة والأمية[44].

حاول عبد الكريم مطيع، في مرحلة التفكك، استدراك الوضع بتعيين قيادة تنوب عنه بعد هروبه، فكانت القيادة السداسية لمجموعة من الشباب. وبعد فقدانه الثقة بها غيّرها بمجموعة جديدة سميت «قيادات المعلمين» لأن أغلبها من رجال التعليم.

إن ما يمكن استنتاجه من تتبع هذه المرحلة هو أن نشأة الحركة الإسلامية كانت مواكبة لفترة نشوء الحركة الماركسية المغربية التي تشاركها في جزء كبير من التربة الاجتماعية، وذلك بعد العجز الذي بدأ يلحق بالجيل الأول من

(42) ضريف، ص 227.

(43) المصدر نفسه، ص 229.

(44) المصدر نفسه، ص 238.

الحركة الوطنية، خصوصًا بعد انكشاف التوجه الحقيقي لدولة ما بعد الاستعمار والسياسات العمومية التي كرست التفاوتات الاجتماعية والارتهان بالخارج. كما أن البنية الاجتماعية لهذه الحركة تمثل جيلًا جديدًا من الشباب ذوي الأصول الاجتماعية والثقافية التقليدية الذين تلقوا تعليمًا عصريًا في المدرسة العمومية، وهاجرت أغلبيتهم إلى المدن بحثًا عن وظائف، وهم منفصلون وظيفيًا عن الطبقة الرأسمالية التي أنشأها الاستعمار كما عن البنية الزراعية التقليدية التي يمثلها الأعيان القرويون، وكلاهما في الواقع من أركان دولة ما بعد الاستعمار. ولذلك كان الخطاب والسلوك السياسيان لهذه التجربة ينحوان منحى صداميًا متأثرين بالإحباطات المتوالية داخليًا في المجال الاجتماعي والثقافي، وبالإحباط القومي العام الناتج من الهزيمة أمام إسرائيل.

2- الجماعة الإسلامية والبحث عن الشرعية

بعد القطيعة التامة بين حركة الشبيبة الإسلامية والنظام المغربي، أنشأت مجموعة من الشبان الذين أعلنوا انفصالهم عن الحركة تنظيمًا جديدًا بقيادة عبد الإله بنكيران، وتضمن بيان الانفصال الأول تبرؤًا من المرشد ومن تصرفاته غير المسؤولة والبيان الثاني إعلانًا عن إنشاء «الجماعة الإسلامية»[45]. ونشأ بموازاة هذا التأسيس خطاب جديد تتمثل أهم معالمه بـ:

- نبذ أسلوب العمل السري
- نبذ العنف.
- المطالبة بتسوية الوضع القانوني.
- الدعوة إلى الحكمة والتعقل.
- رفض التبعية للجهات الخارجية.
- التزام الوسائل المشروعة.

كما أعلنت الجمعية الجديدة أنها تسعى إلى تحقيق أهداف ثلاثة:

(45) ضريف، ص 256.

- الدعوة إلى الإسلام وفق الكتاب والسنة.

- التصدي للأفكار والأيديولوجيات الهدامة والمعدية للإسلام.

- المساهمة في رفع المستوى التربوي الشعبي المغربي[46].

بين عامي 1981 و1985 التحقت مجموعة من الأعضاء المنفصلين عن التنظيم الأم بالجمعية الجديدة، ولم يصدر الميثاق الرسمي لجمعية الجماعة الإسلامية إلا في عام 1989 بعد استكمال هياكلها على المستوى الوطني، محاولة شغل الفراغ الذي تركته التجربة السابقة باستقطاب الأعضاء المشتتين أو الجدد، وترسيخ الخطاب الجديد الذي يتجسد في مواد الميثاق ويعد تتويجًا لنقاشات عميقة ذات طابع سجالي عنيف أحيانًا مع المخلصين للتصور السابق.

يمكن التركيز داخل هذه الوثيقة على أهم المبادئ التي تهم موضوعنا، والتي نعتبرها نوعًا من الالتفاف على الانسداد السياسي السابق ومحاولة بلورة فكر سياسي جديد في غلاف دعوي خالص مثل مبادئ:

- التدرج.

- المشاركة والتفاعل.

- التعاون مع الغير لمصلحة المسلمين.

على الرغم من أنها واردة في سياق تأسيس منهج دعوي مختلف إلا أنها في الحقيقة تضمر مراجعة للخط السياسي للحركة، ستتبين آثارها في ما بعد.

أما على مستوى الأهداف فكان أهمها:

- تجديد فهم الدين والتزامه.

- إقرار الحقوق والحريات العامة.

- الدعوة إلى تحكيم الشريعة.

- العمل على تحسين أوضاع المسلمين.

- تحقيق نهضة حضارية شاملة.

---

(46) ضريف، ص 255.

يتبين من خلال الأهداف معالم الخط السياسي المغاير مختلطًا بمفاهيم عامة مثل تجديد الدين والنهضة الحضارية الشاملة. أما على مستوى الوسائل فأشير إلى العمل السياسي والنقابي في بضعة سطور ضمن لائحة من الوسائل الأخرى[47].

يمكن اعتبار مرحلة جمعية الجماعة الإسلامية مجرد محطة للمراجعة الفكرية والسياسية ولترميم البناء التنظيمي والتصالح مع مكونات الدولة والمجتمع. وابتعدت الجماعة فيها عن جميع أشكال العمل السياسي المباشر لتخوض نقاشًا داخليًا يمهد للمرحلة المقبلة. وتتمثل أهم معالم الخط الجديد بتجاوز النزعة الصدامية الاستعجالية ومحاولة فهم تعقيد الواقع الاجتماعي والسياسي واعتماد الواقعية العملية مجسدة في مبادئ التدرج التي تعني مراعاة الظرف الزماني وسيرورة التحول ومبدأ المشاركة والتفاعل الذي يعني القبول المبدئي بالواقع كإطار للعمل وعدم الدخول في صراع جذري مع أي طرف، ثم مبدأ التعاون مع الغير الذي يعني فتح إمكان التحالفات الظرفية والبراغماتية، وبذلك يتبين أن وقع التجربة السياسية السابقة يتحكم إلى حد بعيد في طبيعة ردة الفعل الموالية، وكذلك محتوى المراجعات التي أنجزت، والتي يمكن فهمها بشكل واضح في إعادة تأسيس العلاقة بالدولة والمجتمع.

3 - الإصلاح والتجديد: من التأصيل الفكري إلى الفعل السياسي

توجت مسيرة البحث عن الشرعية والتصالح مع جميع الأطراف بإعلان تغيير الاسم الذي حمل دلالات غير واضحة توحي بنزعة طائفية واحتكارية «الجماعة الإسلامية»، إلى اسم جديد هو «الإصلاح والتجديد»[48]. ويحمل هذا الاسم دلالة خاصة تعبّر عن رمزية التحول من الهوية المميزة التي تبحث عن التمايز والصدام إلى حركة وظيفية تتمثل مهمتها الفعلية بالإصلاح والتجديد، وعلى الرغم من قصر عمر هذه التجربة التنظيمية الممتدة بين عامي 1992 و1996 إلا أنها عرفت مخاضًا فكريًا وتنظيميًا كان له دور كبير في رسم التجربة السياسية في ما بعد.

استصحبت الحركة الوليدة ما يمكن أن نسميه «عقدة التغيير السياسي»

---

(47) وثيقة الميثاق الصادرة باسم جمعية الجماعة الإسلامية، 1989.

(48) انظر بيان تغيير الاسم في: الراية، العدد 15 (شباط/ فبراير 1992).

الموروثة عن صدمة تجربة الشبيبة الإسلامية وكذلك التجارب الانقلابية العنيفة التي نزلت بالبلدان الأخرى خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات (مصر - سورية - العراق) وبداية التسعينيات (السودان والجزائر). وبدأ خطاب تخطئة التفكير الانقلابي وتأثيمه منذ مرحلة الجماعة الإسلامية التي حاولت إزالة الألغام المتفجرة في علاقتها بالدولة والمجتمع، وتجلى ذلك في البيان العام الذي أصدرته في عام 1990، والذي بسطت فيه الجماعة تصورها لمظاهر الانحراف التي يجب تغييرها، فوزعت المسؤولية بين السلطة والمجتمع وفصلت في المظاهر لتشمل التعليم والإعلام والاقتصاد والعقائد والعبادات والإدارة والدعوة. وكانت تغلب على البيان نزعة هوياتية من رواسب التجربة الماضية: فمشكل التعليم يتجلى في ضعف المواد الدينية مثله مثل الإعلان، ومشكل الاقتصاد هو الربا، ومشكل الإدارة هو الترخيص للخمور والقمار[49]. وتجنَّب البيان الإشارة إلى المشكلات المتعلقة بجوهر السلطة السياسية ومشكلة توزيع الثروة مرجحًا ما يسمى آنذاك بأولوية التغيير الثقافي والاجتماعي.

تزامنت هذه الأفكار مع موجة عامة من الكتابات والنقاشات امتدت على طول خريطة الحركات الإسلامية، وشكلت نوعًا من ردة الفعل العامة على مآلات الصراع على السلطة وعلى الهزائم والمحن المتتالية التي حلت بكثير من التنظيمات، خصوصًا الحالة السورية (مأساة حماة في عام 1982). وساهم كثير من رموز الحركات الإسلامية المغتربين في الدول الأوروبية وأميركا ودول الخليج في بلورة هذا الخطاب مقتبسين من تأصيلات المفكر السوري جودت السعيد والجزائري مالك بن نبي، وساهمت مجلة **الأمة** القطرية التي كانت تصدر من الدوحة في ترويج هذا الخطاب الذي توج بتأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا في الولايات المتحدة. وتوسع مجال هذا الخطاب، من محاولة تبرير تجنب الصدامات السياسية بالسلطات القائمة، بمبررات فقهية أو واقعية على حد السواء، إلى محاولة توجيه الاهتمام إلى مجالات عمل جديدة تحت عنوان «البدائل الإسلامية» (أسلمة المعرفة - الاقتصاد الإسلامي - الأدب الإسلامي - الأنشودة الإسلامية).

---

(49) انظر البيان العام لجمعية الجماعة الإسلامية، في: الراية، العدد 4 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1990).

في هذه المرحلة، واكبت حركة الإصلاح والتجديد هذا التيار العام من خلال أفكار وكتابات بعض رموزها، مثل كتيب **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري** لمحمد يتيم الذي قام بعملية التأصيل التاريخي والفكري لتجربة الدعوة النبوية التي تجسّد في نظره منطق الإسلام الذي يتوجه إلى عقيدة الإنسان ويغيّرها، على خلاف المناهج التي تتوجه إلى الاصطدام بالواقع لتغييره داعيًا إلى مراعاة السنن الاجتماعية والتركيز على إخلاص النية وصواب العمل ملخصًا داء الحركات الإسلامية التي «لم تفلت من عدوى العصر ولذلك قد تأثرت أعمالها في كثير من الأحيان تأثرًا متفاوت الخطورة بالنظرة الوضعية للتغيير التي لخصناها في مسألتين اثنتين: الإعلاء من شأن التغير السياسي، والعجلة في تحقيق ذلك التغيير والتوسل إليه بالعنف»[50]. والكتاب الثاني **في الفقه الدعوي، مساهمة في التأصيل** حاول كاتبه سعد الدين العثماني أن ينحو منحى أصوليًا بحكم تكوينه، فناقش ما سماه بفقه تغيير المنكر وترتيب الأولويات. أما ما يسترعي الانتباه فهو أن الكتابين معًا ناقشا موضوعًا يتعلق بمفهوم الولاء والبراء والركون إلى الظالمين، وكان ذلك برغبة دفع التهم التي تلقاها التنظيم الجديد من طرف المنافسين في الساحة الإسلامية، الذين اعتبروا قبوله العمل في إطار الشرعية انحرافًا في الولاء العقدي وركونًا إلى السلطة الظالمة.

4- السياسة: الغائب والحاضر

إن الإصرار المستمر في أدبيات الجماعة الإسلامية والإصلاح والتجديد على عدم إيلاء أهمية كبيرة للعمل السياسي وعلى اعتبار الأولوية هي للدعوة والتربية والتغيير الحضاري الشامل يحمل دلالتين مختلفتين: فهو من جهة طمأنة للفرقاء الآخرين بعدم الرغبة في استعجال الدخول في تنافس سياسي يربك التوازنات القائمة والشديدة التعقيد التي يتداخل فيها المحلي بالإقليمي والدولي، ومن جهة ثانية يتيح فرصة لتقوية القدرات التنظيمية والتوسع الجماهيري والانفتاح على المؤسسات والقطاعات المختلفة وكسب الشرعية الاجتماعية إلى جانب الشرعية القانونية والسياسية.

---

(50) محمد يتيم، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، ط 4، منشورات حركة الإصلاح والتجديد؛ 2 (الدار البيضاء: دار قرطبة، 1996)، ص 33.

لذلك لم يستطع هذا الخطاب، على الرغم من تكراره المستمر وقف طبيعة الميول السياسية التي تندفع إليها قوة اجتماعية وازنة من أجل كسب موقع لها داخل الفضاء العام، والتي كانت عوائق الخوف من الانزلاق وتوجسات الفرقاء تعطل مشروعها إلى حين.

بدأ التعبير عن الرغبة في ولوج العمل السياسي منذ فترة الجماعة الإسلامية، وإن كان على خفر، تمثل بإصدار وثيقة «رؤيتنا السياسية» ووثيقة «المشاركة السياسية» في عام 1988 حين طرح خيار تأسيس أول حزب سياسي[51]، أول مرة. وفي عام 1992 قدِّم طلب تأسيس حزب «التجديد الوطني» وقابلته السلطات بالرفض، وبعدها بدأ البحث عن خيارات بديلة تمثلت في الاتصال بحزب الاستقلال قصد توفير غطاء المشاركة، لكن التفاهم لم يتم فتحولت الوجهة إلى عبد الكريم الخطيب الذي استمر التفاوض معه على أساس تجديد هياكل حزبه «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية»، وتوجت هذه المشاورات ببداية الإعداد التنظيمي والإداري وانتهت بعقد المؤتمر الاستثنائي للحزب في عام 1996.

يتبين مما سبق أن التكوين السياسي الكامن في بنية التنظيم يأخذ تجليات مختلفة على مستوى الخطاب متكيفًا مع الأوضاع القائمة باحثًا عن موطئ قدم بشروط أقل كلفة، فكانت هذه المرونة الفكرية والتحول السلس على مستوى أشكال التنظيم من أهم المقومات التي مهدت لدخول مجال المشاركة السياسية، إضافة إلى توافر أرضية فكرية استطاعت الحسم في ثلاث قضايا كانت تُعتبر عائقًا أمام اندماج كثير من التنظيمات الإسلامية في الحياة السياسية أو كان التأخر في حسمها سببًا في توقف التجربة وتراجعها، ويتعلق الأمر بالموقف من العمل الشرعي والقانوني في إطار النظام القائم والموقف من الديمقراطية وسيلة للممارسة السياسية وأداة للتنظيم الداخلي، ثم بالمسألة النسائية التي تحرر جزءًا من الطاقة البشرية للتنظيم يسمح له بالانفتاح على المجتمع. وكانت فترة الإصلاح والتجديد للاستفادة من تجارب سابقة وتنظيرات مختلفة لتجاوز هذه العقبات وتيسير البحث عن إطار يحتضن العمل السياسي المباشر.

---

(51) عشر سنوات من التوحيد والإصلاح: البناء والكسب، التطلعات والتحديات، إشراف وتنسيق ومراجعة محمد يتيم (الرباط: طوب بريس، 2006)، ص 39.

5- التوحيد والإصلاح: جدل الديني والسياسي

عرفت ساحة الإسلاميين المغاربة تجربة فريدة تمثلت في عملية اندماج بين تنظيمات عدة، على عكس المسار المألوف عند الإسلاميين أو اليساريين في العالم العربي، على حد السواء، وهو مسار الانشقاق المتوالي. فتجمعت جمعيات عدة بعضها من بقايا الأعضاء السابقين لحركة الشبيبة الإسلامية في إطار موحد سمي بـ «رابطة المستقبل الإسلامي» في عام 1994، وصاحب هذه العملية خطاب نظري مستفيض في شأن أهمية الوحدة بين المسلمين ومساوئ الفرقة والشتات، واشتغلت آلة التأصيل الديني التي اعتمدت على نصوص عامة تستحضر وحدة الجماعات المؤمنة في التجربة النبوية، لتضفي الخصال نفسها على وحدة التنظيمات السياسية والدعوية، على الرغم من الفرق الكبير بين الحالين، لأن التجربة الجديدة تحيل على نسق مغاير مرتبط بالدولة الحديثة أو ما يندرج تحت مسمى المجتمع المدني، أي الجمعيات القانونية التي تشتغل في وظائف التأطير المجتمعي. وإذا كانت حركة الإصلاح والتجديد، بحكم طبيعة أغلبية المنتسبين إليها والمنتمين إلى مشارب دراسية ومهنية مختلفة، لا يكاد يظهر فيها تمييز لعلماء الدين وفئة الفقهاء، إذ تميزت رابطة المستقبل الإسلامي باصطفاف نخبة من أساتذة الدراسات الإسلامية والشريعة الذين أعلنوا في أدبياتهم السابقة إيلاءهم أهمية قصوى للجانب «العلمي»، وأخذهم على باقي التنظيمات اقتصارها على الفعل الدعوي والسياسي، ودعوا إلى إسناد القيادة إلى العلماء باعتبارهم أدرى بالمصلحة وأقدر على التوجيه.

أ- النزعة التأصيلية وبذور التمايز

تميزت الأعوام الأولى للوحدة بين التنظيمين (الرابطة والحركة) بمرحلة انتقالية هيمنت فيها قيادة جماعية، لترعى عملية الاندماج وفق صوغ جديد يتوارى فيه التفكير البراغماتي لحركة الإصلاح والتجديد لمصلحة الخطاب التأصيلي الفقهي الذي سنقدم فيه أنموذجين يمثلان معًا فئة الفقهاء الآتين من رابطة المستقبل الإسلامي، وحاملين تصوراتها عن دور علماء الدين في المجال الدعوي والسياسي على السواء، لكنهما بدآ يتمايزان منذ الأعوام الأولى إلى درجة القطيعة بفعل اختلاف درجة استجابة كل واحد منهما لدينامية الفعل السياسي الذي انطلق بقوة في ما بعد:

(1) فريد الأنصاري والنزعة الإرشادية

يتميز فريد الأنصاري بتنوع مصادر تكوينه، فعُرف أديبًا وشاعرًا في البداية ثم اختار أن يختص بدور عالم الدين المرشد، ولازمته هذه الصفة وطبعت تجربته في ما بعد إلى حين وفاته. وكان أهم كتاب أصدره خلال فترة انتمائه إلى حركة التوحيد والإصلاح بعنوان **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب**، يلخص فيه تشخيصه للواقع المغربي، مختزلًا الفساد في المجال الأخلاقي بمعناه التقليدي المعروف في وعظية الإسلاميين، يقول: «إن الحزب الأكبر بالمغرب اليوم هو حزب الفجور السياسي، أعني الفساد الخلقي الشامل المدعوم سياسيًا من جهات سياسية وثقافية شتى، هذا الجمهور العريض المفتون في دينه، الجاهل بإسلامه، الغارق في شهواته، اللاهي عن دينه وأهله»[52]. ويبيّن مظاهر هذا الفجور في التعليم بواقع انتشار الفرنكوفونية وفي الإعلان بالصور العارية وفي المجال الفني بالمحتوى الهابط وفي المجال الاجتماعي بالحرية الجنسية... واعتبر هذا الفجور سياسيًا لكونه نتاج خطة مقصودة من دوائر السياسة والقرار ودعا الحركة الإسلامية إلى مواجهة هذا المد بخطط فاعلة وناجحة.

يبرز بشكل واضح ميل الأنصاري إلى اختزال الفساد العام في الأنموذج الأخلاقي التقليدي الذي لا يمس، بأي حال جوهر، الاستبداد السياسي والاحتكار الاقتصادي والتفاوت الاجتماعي، ولذلك لا يبتعد تشخيصه للواقع عن طبيعة تصوره للحل، فهو يرى أهمية المدخل الدعوي المؤطر بقيادة العلماء باعتباره الدعامة الأساسية للمشروع الإسلامي، ففي كتابه **مفهوم العالمية، من الكتاب إلى الربانية**، الذي صدر في فترة زمنية متأخرة، يعبِّر عن نظرته إلى وظيفة العلماء المركزية في العمل الدعوي وينتقد «ترامي عدد من أهل الأهواء والنوازع السياسية على وظيفة العالمية والتلبس بمفهومها بغير حق، إذ صار من الصعوبة لدى العامة تمييز العالم من غير العالم وتداخلت في الأذهان مفاهيم كثيرة كمفهوم الواعظ والداعية والأستاذ والمثقف»[53]. وهذا الانحراف في الوظائف والأدوار لا يقوِّم

(52) فريد الأنصاري، **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي** (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 2000)، ص 14.

(53) فريد الأنصاري، **مفهوم العالمية: من الكتاب إلى الربانية** (المغرب: منشورات رسالة القرآن؛ الكلمة للطبع والإشهار، 2006)، ص 7.

إلا بعودة القيادة للعلماء «لا أحد يماري في أهمية العلم والعلماء في حركة تجديد الدين ومركزية دورهم في التوجيه والتأطير، تعليمًا وتزكية، وما فساد أمر الدعوة في كثير من المواطن إلا بسبب غياب العلماء عن موقع صناعة قرارها وتوجيهها»[54].

(2) أحمد الريسوني والتأصيل للسياسة

عرف عن أحمد الريسوني اهتمامه بعلوم أصول الفقه، خصوصًا نظرية المقاصد التي شكلت في تاريخ العلوم الدينية منعطفًا مهمًا، بغرض تجاوز الانسداد النصي الذي آل إليه النظر الفقهي في القرون الأخيرة، وفي سياق النزعة التأصيلية التي تسم مجمل الفكر المعاصر وتروم الإجابة عن القضايا الآنية الناشئة عن سياق التحديث القسري والمتسارع باللجوء إلى المنظومة التراثية، فطن الإسلاميون إلى أهمية سلاح المقاصد من أجل الرد على النزعات السلفية الحرفية التي ترفض كل جديد، إضافة إلى إمكان التأصيل لشرعنة المرونة العملية والبراغماتية التي يقتضيها الفعل السياسي. ووفرت كتابات الريسوني مدخلًا مهمًا إلى هذا التوجه، بتأكيده أن العمل السياسي والموقف من السلطة يدخلان في إطار السياسة الشرعية الخاضعة بدورها لمبدأ تقدير المصالح والمفاسد القابلة للخلاف في الرأي، إضافة إلى مبدأ ترتيب المصالح الذي يسمح بتحديد الأولويات ومراعاة إمكانات وتحديات الواقع[55].

توالت مؤلفات الريسوني وكتاباته في هذا المجال، خصوصًا توظيف الفكر المقاصدي لخدمة العمل التنظيمي والسياسي، مثل:

- كتاب التعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ما له وما عليه.

- كتاب حكم الأغلبية في الإسلام، دراسة أصولية.

لذلك اتخذ الرجل مسارًا مختلفًا من حيث موقف عالم الدين من العمل السياسي، فيقول جوابًا عن سؤال في الموضوع: «العمل السياسي مفتاح من مفاتيح إصلاح المجتمعات أو فسادها، هذا لا شك فيه أن القرار السياسي ينعكس

(54) الأنصاري، مفهوم العالمية، ص 35.

(55) عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، ص 50.

على جميع مجالات الحياة... على المساجد والدكاكين والحانات، وينعكس على المفاهيم وعلى الصلاة والزكاة، كما ينعكس على الأرزاق والحريات والحقوق الدنيوية للناس، القرار السياسي يتحكم في الإعلان والتعليم اللذين يصنعان العقائد والعواطف والأفكار... وينمطان سلوك الناس وعقولهم»[56].

ب- الدعوي والسياسي: اتصال أم انفصال؟

تتوارى النزعة السياسية باستمرار وراء خطاب دعوي عام يتحدث عن النهضة الحضارية والتغيير الشامل والتوازن بين المجالات المختلفة وأولوية التغيير الثقافي في بناء الدولة، لكنها لا تلبث أن تخرج في شكل مبادرات فعلية تتلمس مسالك الانخراط في الواقع، بقوة مفعول المعطى السوسيولوجي الذي يريد التعبير عن نفسه على الرغم من أغشية التنظيرات الفكرية. ففي عز عملية الوحدة التي رافقتها مباركة وطنية وعالمية، نظرًا إلى أنها حققت حلمًا راود دائمًا كثيرين من الإسلاميين، واستجابت لحنين تاريخي إلى التوحد ونبذ الفرقة يستحضر جذور أزمات تاريخية تعود إلى قرون مضت، قفز إلى الواجهة فجأة حدث عقد المؤتمر الاستثنائي لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي كان تتويجًا لمشاورة سابقة بين أعضاء حركة الإصلاح والتجديد وزعيم الحزب عبد الكريم الخطيب، وأفرز جدلًا وسط الحركة الموحدة عن إشكالية عدم التنسيق بين الأطراف وتباعد الأولويات ومسألة الأسبقية بين الدعوي والسياسي، فكان الميل إلى ترك الأمور تسير سيرًا عاديًا إلى حين البت فيها ضمن الهيئات التنظيمية[57].

كان إيقاع العمل السياسي مرهونًا بشكل كبير بعاملين أساسيين: أولهما، حركية القاعدة الاجتماعية المتطلعة إلى الفعل والتأثير، وثانيهما، أشكال الاستجابة التي تبديها الدولة تجاه المتغيرات المحلية والدولية، والتي تمثلت أساسًا في التعديلات الدستورية المتوالية خلال عقد التسعينيات ثم تجربة التناوب السياسي الذي أتاح لجزء من المعارضة السابقة (الكتلة الديمقراطية)

---

(56) الريسوني، ص 67.

(57) عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، ص 28.

بالولوج إلى الجهاز التنفيذي. وعلى الرغم من محدودية هذه التجربة إلا أنها أثارت دينامية في الشارع السياسي سببها الفراغ الذي تركته المعارضة السابقة، ولم يكن من مؤهل لشغله واقعيًا إلا الإسلاميون. فكانت معطيات الحراك الاجتماعي والسياسي أسرع من تنظيرات المفكرين والفقهاء الذين كانوا مرتهنين ارتهانًا كبيرًا لمسائل التناغم مع المرجعيات والأنساق النظرية وما يحد من حركيتهم في الواقع والتفاعل معه.

برزت كتابات تأصيلية جديدة، في هذا السياق، كتبها بعض رموز حركة الإصلاح والتجديد المنحلة الذي يقود المسار السياسي لحزب الإسلاميين، فأورد محمد يتيم في كتاب جديد فصلًا في نقد الثقافة السياسية يؤاخذ فيه بعض الإسلاميين على جمود تصوراتهم للدولة والخلافة الإسلامية التي تتأرجح بين ثنائيتي الأنموذج المثالي الراشد والأنموذج الاستسلامي لسلطان التغلب ودعا في المقابل «إلى نقل التدافع السياسي إلى الواجهة المدنية والدستورية بما يعنيه من تطوير للفقه الدستوري الإسلامي، خصوصًا في ما يتعلق بتوازن السلط وتطوير آليات التداول السياسي والرقابة على الحاكمين، فأقوى شكل للمشروعية السياسية هو المشروعية الدستورية، لأنها التعبير السياسي الحضاري عن التدافع بين قوى المجتمع»[58].

كتب سعد الدين العثماني رسالة عنوانها «فقه المشاركة السياسية عند شيخ الإسلام ابن تيمية»، حاول فيها البحث عن نوع مشروعية المشاركة السياسية ولو في أنموذج تاريخي يعود إلى القرن السابع الهجري، لا وجه للمقارنة فيه بين الدولة السلطانية في مصر والشام والدولة الحديثة بمؤسساتها المعروفة، لكنها كجميع الخطابات التأصيلية، كانت موجهة إلى وظيفة أخرى لتحريك الجمود الفكري لفئات من المتدينين الذين لا يقبلون مظاهر التحديث المؤسساتي إلا وهي مصبوغة بصبغة تراثية تزيل عنها الحواجز النفسية والمخاوف العقدية.

إلى جانب الكتابات الفكرية، كان النقاش على أشده داخل مؤسسات الحركة بسبب الجاذبية التي صنعتها عملية تجديد هياكل الحزب، والتي ابتدأت بالمشاركة

---

(58) محمد يتيم، الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي، كتاب الجيب؛ الكتاب 21 (الرباط: جريدة الزمن، 2000)، ص 76.

الجزئية في الانتخابات الجماعية لأعضاء الحركة بصفة مستقلين واكتملت بالانخراط الرسمي للحزب في الانتخابات البرلمانية التي توجت بحصوله على أربعة عشر مقعدًا، وكانت هذه التجربة مبررًا لبداية إصدار الحركة الوثائق المؤطرة لدورها مثل: الميثاق الصادر في عام 1998 الذي حافظ على المبادئ نفسها المؤسسة للفعل السياسي مثل التدرج والمخالطة الإيجابية والتعاون مع الغير، على الرغم من تقليص أهمية العمل السياسي على مستوى الأهداف والوسائل، إذ لا يحتل نظريًا إلا حيزًا ثانويًا مقارنة بالعمل الثقافي والاجتماعي والدعوي... وفي السنة نفسها صدرت وثيقة «علاقة الحركة بالحزب» تبين أن «عمل الحركة في الحقل السياسي عمل تخصصي يمثل امتدادًا لرسالة الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومجالًا للعمل الإصلاحي»، الأمر الذي يعني عمليًا إضفاء الشرعية على فئة من الأعضاء الذين اختاروا التخصص بالعمل السياسي، باعتباره مجرد امتداد لوظائف الحركة الشاملة، وتضيف الوثيقة: «كل من حركة التوحيد والإصلاح وحزب الحركة الشعبية الدستورية هيئة مستقلة عن الأخرى استقلالًا قانونيًا وفعليًا وليس لأي منهما وصاية على الأخرى ويجمعهما التعاون والتنسيق»[59].

حافظت الحركة فعلًا على مسافة معتبرة من الحزب مع الدعم النسبي له، خصوصًا في المعارك التي خاضها مع حكومة التناوب في بعض القضايا ذات الطابع الهوياتي مثل «الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية» و«برنامج السلفات الصغرى»، وهي القضايا التي اعتبرها الإسلاميون خضوعًا لاشتراطات المنظمات الدولية وتفريطًا في ثوابت الهوية الدينية.

في انتخابات عام 2002، قررت الحركة دعم الحزب، فأصدرت توجيهًا لعموم أعضائها بالمشاركة ترشيحًا وتصويتًا ودعاية. وامتد النقاش لفترة بين دعاة الانخراط الكامل في المشاركة السياسية مع الحزب والمتحفظين عن ذلك بدعوى أولوية الدعوة والتربية، وعرف هذا النقاش باسم «قضية الفصل والوصل» التي وقف فيها رئيس الحركة أحمد الريسوني موقف المرجح لخيار المشاركة حينما قال جوابًا عن تخوفات بعضهم «لن نمارس السياسة كما يمارسها

(59) عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، ص 143.

الآخرون، سنمارس أخلاقًا وتعبدًا ومجاهدة وجهادًا، نحن داخلون للسياسة بمعناها الأخلاقي والمبدئي»[60].

بيّن مجلس شورى الحركة طبيعة هذه المشاركة في وثيقة خاصة تقول: «الحديث عن المشاركة السياسية لحركة التوحيد والإصلاح لا يعني اشتغال الحركة وهيئاتها بالعمل السياسي مباشرة، إذ ينبغي التمييز بين شمولية تصور الحركة للإسلام وبين صيغ تنزيل هذا التصور في الواقع». وتضيف «ويبقى للحركة اهتمام بالسياسة في إطارها العام أي الاهتمام بالقضايا الكبرى ذات الصلة بهوية البلاد وقضايا الأمة العربية والإسلامية وممارسة السلطة السياسية بطريقة غير مباشرة كما تمارسها هيئات المجتمع غير الحزبية»[61]. وفصّلت الحركة رؤيتها السياسية في وثيقة منفردة بسطت فيها موقفها من مشروعية النظام القائم بالمغرب وتصورها لطبيعة الإصلاحات المطلوبة والعلاقات بالفرقاء السياسيين عامة[62].

ج- «التضخم السياسي» وإعلان التمايز

يبدو كأن الجسم الاجتماعي للحركة الإسلامية كان يسير بهويتين مختلفتين، إحداهما معلنة تحمل شعار الدعوة مستلهمة الأنموذج النبوي ولحظة تأسيس الرسالة، والثانية كامنة تعبّر عن الموجود بالقوة الذي كان ينتظر الفرصة ليصبح موجودًا بالفعل، وهو التحول الاجتماعي للقوة الصاعدة التي تصطدم تطلعاتها بسياق دولي ومحلي مهيمن ومتحالف، في إطار تدافع المعلنُ فيه هو صراع الهوية والثقافة، والمضمرُ هو الرد على الهيمنة المادية والمعنوية التي تجسدها الدولة الحديثة والتبعية للمركز الغربي ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا.

كان رد فريد الأنصاري عنوانًا لموقف كثيرين ممن انتظروا من التنظيم الجديد أن يصبح مؤسسة يقودها الفقهاء، وظيفتها نشر الدعوة الدينية والعلوم الشرعية وتوضيح العقائد الصحيحة وتجديد الفقه... لكنهم فوجئوا بقوة الحراك السياسي الذي أوشك على إفراغ الحركة من جميع كوادرها، وجر الجميع إلى

(60) عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، ص 43.

(61) المصدر نفسه، ص 145.

(62) حركة التوحيد والإصلاح، الرؤية السياسية (الرباط: طوب بريس، 2002).

مجالات عمل جديدة تتطلب خبرات مغايرة وتفرض تحديات لم تكن مألوفة، فكانت أغلبية الأعضاء والقادة من ذوي التجربة السابقة في حركة الإصلاح والتجديد أقرب إلى التلاؤم مع إكراهات المرحلة، والتحق بهم كثيرون من أعضاء الجمعيات التي تؤلف رابطة المستقبل الإسلامي، خصوصًا من فئة الشباب، في حين توجس الشيوخ من هذه السرعة الفائقة في الحراك السياسي الذي عبّر عنه باسم ظاهرة «التضخم السياسي»، فهل تضخم العمل السياسي فعلًا وشغل أكثر من حجمه الضروري أم انكشف حجمه الحقيقي الذي كان محجوبًا تحت أغلفة الخطابات التأصيلية النظرية؟

صدر كتاب **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي** في عام 2003، أي في بدايات المشاركة السياسية، متزامنًا مع حدثين أساسيين: الانتخابات العامة التي شارك فيها حزب العدالة والتنمية وتعرض لضغط شديد لتقليص حجم هذه المشاركة، ثم حوادث 16 أيار/ مايو في الدار البيضاء التي كانت سببًا في حملة إعلامية شرسة تهدف إلى توريط الحزب الجديد واتهامه، ولو معنويًا، بالمسؤولية عن تلك الحوادث، خصوصًا من الخصوم السياسيين الذي أحسوا بخطر المنافسة التي يشكلها الوافد الجديد.

يصرح الأنصاري أن هذا المؤلف امتداد لكتاب **الفجور السياسي** الذي كان يهدف منه إلى توجيه الحركة إلى الاهتمام بالجانب الأخلاقي والاجتماعي[63]. ويقول: «إن الاختيار الإسلامي القاصر على الشأن السياسي ممارسة... يسلب الإنسان التفكير الكلي، سواء في ذلك الاختيار السياسي الصدامي أو الاختيار السياسي المشارك... فكلاهما يفقد طبيعته الدعوية والكلية وإن ادعى عكس ذلك في أدبياته الحركية... وإذًا فإن تدبير الكلي الديني من خلال الجزئي السياسي هو قلب للميزان وتشويه للعمل الدعوي، بل تحريف له وتضليل»[64]. ونظرًا إلى أن المسار السياسي لا يتقرر بإرادة الأفراد وحدهم، لكن بتفاعل قوى وتصارع إرادات أحس فريد الأنصاري كأن نصيحته صيحة في واد، فأصدر كتابًا ثانيًا في

(63) فريد الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، اخترت لكم؛ 19 (مكناس: منشورات ألوان مغربية، 2003)، ص 7.

(64) المصدر نفسه، ص 9.

عام 2007 بعنوان الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب، كان خطابه فيه أكثر حدة وأوضح في الاتهام، لأنه وجّه انتقاده مباشرة إلى ما سمّاه «التيار المطيعي» نسبة إلى زعيم الشبيبة الإسلامية، وهو يقصد في الواقع الجناح الممتد من حركة الإصلاح والتجديد الذي قاد التجربة السياسية ودافع عنها في إطار حركة التوحيد والإصلاح، يقول: «لن أكون مبالغًا إذا قلت إن اتخاذ حزب سياسي كان أكبر خطيئة وقعت فيها الحركة الإسلامية بالمغرب، لقد صار الإسلاميون يشتغلون في الشك وكانوا من قبل يشتغلون في اليقين وكانوا إلى الإخلاص في الأعمال أقرب ثم صاروا إلى خلط مبين»(65).

د- حزب العدالة والتنمية: الممارسة السياسية بشعار ديني

وجد الإسلاميون الباحثون عن مظلة للعمل القانوني الحزبي في الخطيب واسطة للولوج إلى الممارسات الانتخابية المباشرة، بما يوفره الزعيم من ضمان للثقة من رأس الدولة، وبما يمثله من كاريزما تعود إلى مساعدته في قيادة المقاومة وجيش التحرير، إضافة إلى كونه محسوبًا على الدائرة الإسلامية بحكم الخطاب المعلن في وثائقه الحزبية ووقوفه إلى جانب قضايا المسلمين في العالم. وكانت أول مشاركة للإسلاميين ضمن الإطار الجديد الذي شغلوا جميع هياكله تقريبًا، بسبب الجمود الذي عاشه عقودًا، فحصلوا على أربعة مقاعد برلمانية وقرروا بعد ذلك تغيير اسمه في عام 1998 ليصبح حزب العدالة والتنمية، راسمين من خلال الاسم هويته السياسية الجديدة التي تحاول إبراز الاهتمام بما هو برنامجي وظيفي أكثر مما هو ثقافي وهوياتي. وحدد الحزب خطوط أعماله على أساس مجموعة من الثوابت، أهمها القبول بالنسق السياسي المغربي كما هو، والتشبث بالخيار الديمقراطي كمنهج لتدبير الحزب والدولة مع استصحاب الثقافة التنظيمية والسياسية السابقة للأعضاء الجدد والمتمثلة في مبادئ التدرج والمشاركة والتعاون مع الغير(66).

---

(65) فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة (مكناس: منشورات رسالة القرآن، 2007)، ص 23.

(66) «معالم منهاج حزب العدالة والتنمية في الإصلاح السياسي، سلسلة وثائق» وثيقة صادرة عن الحزب.

برز حزب العدالة والتنمية في الساحة المغربية بخصائص معينة تشكلت خلال التجربة الطويلة للتيار الإسلامي الذي يمثل عموده الفقري:

- قبول الشرعية السياسية القائمة وتجنب الصدام المباشر.

- البراغماتية والمرونة التنظيمية اللتان تتجليان في القدرة على تغيير الهياكل والعناوين بحسب الأحوال.

- الديمقراطية الداخلية التي أتاحت تغيير القادة والتداول على المناصب بمرونة من دون السقوط في مطب الانشقاقات الناتجة من شخصنة الزعامات والاستقطابات.

- القابلية السريعة لعقد التحالفات الظرفية أو الاستراتيجية مع الأحزاب والحكومات والهيئات.

- القدرة التنظيمية التي شهد بها جميع المنافسين على الساحة السياسية حتى أصبحت مؤتمرات الحزب حدثًا إعلاميًا بامتياز.

- الانفتاح الاجتماعي النسبي الذي سمح بتوسع قاعدة الحزب خارج الفئات الناشئة تقليديًا في التنظيمات الإسلامية.

فهل كانت عناصر القوة الداخلية الموروثة عن التجربة التاريخية كافية لتقوية الأداء السياسي؟

(1) معارضة سياسية أم دفاع عن الهوية

كان أول دخول للإسلاميين إلى المؤسسة التشريعية فرصة لطمأنة الفرقاء السياسيين تجاه الوافد الجديد الذي يحمل معه شبهة تكرار التجربة الجزائرية المجاورة التي لم تندمل جراحها بعد، فأعلن الحزب مساندته لحكومة اليوسفي المؤلفة من المعارضة السابقة لمدة سنتين ثم انقلب عليها بعد ذلك ليتحول إلى المعارضة، خصوصًا بعد نزول أنصاره إلى الشارع خلال المعركة المعروفة بخطة «إدماج المرأة في التنمية» التي كادت تقسم الشارع المغربي قسمين: أقرب إلى طائفتين منهما إلى تيارين سياسيين، وفي هذا السياق ظهر مصطلح «الجبهة

الدينية» التي كان يراد منها تجميع جميع الأطراف المدافعين عن الهوية لمواجهة ما كان يعتبر مدًا علمانيًا[67].

امتد هذا النزوع الصدامي في قضايا الهوية إلى مجالات أخرى مثل المهرجانات الغنائية والأفلام السينمائية وبعض التصريحات الصحافية أو الكتابات الصادرة عن مثقفين حداثويين. وعلى الرغم من هذه المعارك الأفقية مع الأطراف السياسيين والأيديولوجيين المنافسين كان الحزب يحس كأن تحتل مكانة في جهاز الدولة تحاربه، وترى فيه خطرًا على مصالحها الاقتصادية والسياسية، فكان ذلك دافعًا إلى التحول التدريجي نحو إعلاء شأن قضايا النضال الديمقراطي والعدالة الاجتماعية ومحاربة الفساد الاقتصادي وإصلاح منظومة العدالة، إلى استمرار الانشغال بموضوعات الهوية التي ما زالت ترضي رغبات شرائح اجتماعية من داخل الحزب وخارجه.

تتضح التوجهات الجديدة للحزب في وثيقة «أطروحة المؤتمر الوطني السادس» التي سميت أطروحة «النضال الديمقراطي»، والتي سجل فيها الحزب تراجع خطاب الدمقرطة وحقوق الإنسان والسياق الدولي والإقليمي وتراجع درجة النزاهة والشفافية في انتخابات عام 2007، كما سجل تراجع نسبة مشاركة المواطنين وازدياد التوجه إلى التحكم في الواقع السياسي والاقتصادي واستفحال التفاوتات الاجتماعية[68]. وجميع هذه الملاحظات تستوجب في نظر الحزب إيلاء الأهمية للنضال الديمقراطي من أجل إرساء قواعد الممارسة السياسية السليمة.

في جانب علاقة الدين بالسياسة عرّفت الوثيقة الحزب بأنه «حزب سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية، له برنامج سياسي مدني يعمل على تطبيقه وفق القواعد الديمقراطية ويجيب عن الأسئلة المطروحة سياسيًا باعتبارها من قضايا تدبير الشأن العام ولذلك فهو يسعى إلى المساهمة في هذا الشأن من طرف مواطنين مدنيين ذوي خبرة في الميدان وفق القواعد الديمقراطية، وبالتالي فإن وظيفة

(67) حركة التوحيد والإصلاح، ص 50.

(68) انظر: حزب العدالة والتنمية، أطروحة المؤتمر الوطني السادس (الرباط: طوب بريس، 2009).

أطر الحزب تختلف عن وظيفة الأئمة والفقهاء الذين يبينون الأحكام الشرعية ويصدرون الفتاوى»[69].

تضيف الوثيقة «الحزب في الدولة المعاصرة أداة لتنظيم المواطنين الذين يتقاسمون اختيارات سياسية وبرنامجية معينة»[70]. ولتجاوز الإشكال التقليدي في علاقة الديني بالسياسي، تضيف: «إن الحزب تبنى مبكرًا خطابًا مدنيًا يستدعي أساسًا المصطلحات الحديثة مثل الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والدولة المدنية ودولة الحق والقانون والمواطنة والتداول السلمي للسلطة مع الإصرار على أن فهمه للمرجعية الإسلامية يجعلها تستوعب هذه المصطلحات الحديثة»[71].

(2) المشاركة في الحكومة وتحديات الإنجاز

أصابت المغرب مثل كثير من البلدان إرهاصات الحراك الشعبي المتمثل بحركة 20 فبراير، وتميز خلالها النظام المغربي بسرعة المناورة، فعرض دستورًا جديدًا يحقق جزءًا من مطالب الشارع المتظاهر، فانقسم حزب العدالة والتنمية تجاه هذا الحراك بين مشارك داعم سواء في القيادة أم القاعدة ومتوجس حذر مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الأمين العام عبد الإله بنكيران، وكان الخوف من الانجرار وراء الحراك الجماهيري هو عدم القدرة على ضبط توجهاته والتنبؤ بنتائجه، ففضل الحزب في نهايته عدم رفض المبادرة الملكية باعتبارها ستوفر إمكانات للتغيير من دون الدخول في مغامرات الصدام والعنف، فكانت النتيجة إقرار دستور جديد وإجراء انتخابات تشريعية حصل فيها الحزب على المرتبة الأولى التي مهدت لتوليه قيادة الحكومة.

لم يكن الحزب مهيأً للوظيفة الجديدة - على الرغم من قوته التنظيمية - سواء من جهة خبرة أطره في تدبير الشأن العام أم جاهزية برامجه للتنفيذ أم حتى قابلية الوسط السياسي الداخلي والخارجي لبروز الفاعل السياسي بهذا الحجم، هو الذي كان إلى عهد قريب في موقع أقل من ذلك بكثير. وفي هذا السياق عُقد

(69) حزب العدالة والتنمية، ص 26.
(70) المصدر نفسه.
(71) المصدر نفسه، ص 28.

المؤتمر الوطني السابع وأعاد انتخاب رئيس الحكومة أمينًا عامًا وطرح وثيقة أخرى سميت «وثيقة البناء الديمقراطي» تعبّر عن الانتقال من مرحلة النضال في موقع المعارضة إلى موقع المسؤولية من طريق الشراكة مع جميع الفرقاء، بدءًا بالمؤسسة الملكية مرورًا بالأحزاب والمؤسسات المنتخبة وصولًا إلى المجتمع المدني والفاعلين الاقتصاديين. وإلى جانب عرض التصورات المذكورة سابقًا في أطروحة المؤتمر السادس، أي تلك التي تتعلق بجوانب الهوية والثقافة، أضافت الوثيقة الجديدة اهتمامًا بجوانب السياسات العمومية في القطاعات المختلفة وتصورات الحزب لمعالجة الاختلالات الموروثة[72].

وجد الحزب نفسه أمام معضلات كبيرة ومنوعة موروثة عن عقود من تجربة الدولة الحديثة بعد الاستعمار بجميع خصائصها المعروفة، فرفع شعار محاربة الفساد المرتبط بتطهير الإدارة وإصلاح القضاء وضمان شفافية المنافسة الاقتصادية والحفاظ على المال العام، إلا أن مقدار التحديات كان أكبر من الشعارات، خصوصًا بسبب الصعوبات الظرفية الاقتصادية الدولية وبسبب تكوين الحكومة نفسها من تحالف غير منسجم، فبدأ قادة التجربة الحالية يتلقون نقدًا مزدوجًا من جهتين: الأولى من جهة مراهنين على دور الحكومة الحالية في إصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والإدارية، والثانية من جهة التيار الدعوي الذي يحاسبها على قضايا الهوية ومحاربة ما يعتبر اختلالات أخلاقية.

علق أحمد الريسوني على لقاء رئيس الحكومة وفدًا من صندوق النقد الدولي للتشاور في شأن الإصلاحات الاقتصادية: «لا يجوز أن يستقي أي حاكم مسلم لا بمنطق الدين ولا بمنطق السيادة لسياسته من صندوق النقد الدولي لتدبير حياة المسلمين»[73]. كما أشار في رسالة نشرتها جريدة **التجديد** إلى أن المرجعية بدأت تصبح باهتة ومحتشمة في خطاب وزراء العدالة والتنمية لمصلحة المرجعيات السائدة سياسية أكانت إعلامية أم قانونية، ويشير هنا إلى قضية كفالة الأطفال المغاربة من طرف أجانب ومسألة المهرجانات الفنية والبنوك الإسلامية،

---

(72) انظر: أطروحة المؤتمر الوطني السابع: شراكة فعالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة الاجتماعية (الرباط: حزب العدالة والتنمية، 2012).

(73) «الريسوني: لا يجوز لا بمنطق الدين ولا بمنطق السيادة لبنكيران أن يستقي سياسته من صندوق النقد الدولي لتدبير حياة المسلمين،» جريدة لكم الإلكترونية، 9/ 6/ 2013.

وركز على ضرورة الإشارة إلى القيم الدينية المؤطرة لهذه المطالب وضرورة استعمال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وعدم الاكتفاء بالجوانب القانونية والاقتصادية التي تستند إلى المصلحة العامة ودعا إلى إبراز أوجه الحلال والحرام في الأفعال بدلًا من التركيز على صفتها القانونية[74].

لم تكن هذه التعليقات لتمر من دون رد من المشتغلين في التجربة الحكومية، فورد في حوار مع محمد يتيم «هل من اللازم دومًا حين ندافع عن قانون أو تشريع أو إجراء أن يتم من خلال لغة فقهية ويتحول الخطاب السياسي الحزبي أو خطاب النائب البرلماني إلى خطبة منبرية؟»، ويضيف: «العمل التشريعي هو صوغ القانون، والقانون عمل بشري وضعي ولو استند إلى مرجعية وقيم دينية... في العمل التشريعي لا نكون في دائرة الحلال والحرام وإنما نكون في دائرة الواجب أو الممنوع قانونًا»[75]. وكان رئيس فريق البرلماني للحزب وعضو أمانته العامة عبد الله بوانو أكثر وضوحًا حين أشار إلى «وجود دعوات داخل حزبه للمرور إلى ما بعد الحركة الإسلامية حيث تم القيام بمراجعات فكرية كبيرة على مستوى المنهجية واستيعاب الواقع والفهم المتجدد للنص...»[76].

خاتمة: خلاصات وآفاق

إن تتبع ظاهرة الإسلام السياسي خلال عقود من التجربة تبين أنها ظاهرة تاريخية اجتماعية خاضعة لتحولات تؤثر فيها عوامل متعددة، ومن ثم لا يسمح التناول العلمي لها بإصدار أحكام قيمية ثابتة أو توصيفات جوهرانية غير تاريخية، خصوصًا أنها تتميز بنوع من الدينامية وإعادة التشكل باستمرار، وأبرز مثال على ذلك المجموعات السلفية التي كانت إلى عهد قريب تعتبر الديمقراطية شركًا والانتخابات بدعة وتحولت بعد الثورات إلى أحزاب سياسية تنافس في الانتخابات وتصارع على السلطة.

---

(74) أخبار اليوم (المغرب)، 12/ 6/ 2013.

(75) موقع جريدة هسبريس الإلكترونية: <http://hespress.com/orbites/81871.html>.

(76) فاطمة شكيب، «بوانو: لا يجوز للمتدين التوجس من حرية المعتقد وأي جواب على شباط سيمنعنا من متابعة مسار الإصلاح،» جريدة لكم الإلكترونية، 25/ 6/ 2013.

سادت في الأدبيات المهتمة بموضوع الإسلام السياسي أشكال من المعالجة اللاتاريخية التي تركز على محتوى الخطاب، فتصبح أقرب إلى السجال الأيديولوجي منها إلى التناول العلمي، خصوصًا منها التي تركز على الظواهر المتطرفة وتربطها مباشرة بأحزمة الفقر وهوامش المدن أو التي تركز على الصراعات الدولية والإقليمية والتدخلات الخارجية واستخدام المجموعات المتطرفة كأذرع سياسية وأمنية غافلة عن أن الجسم الغالب في الحركات الإسلامية يتمثل بالتنظيمات التقليدية العلنية ذات الامتداد الاجتماعي.

تُبين تجربة الإسلاميين المغاربة (أنموذج حزب العدالة والتنمية)، التي يمكن تعميمها على باقي التجارب الأخرى من دون إغفال خصوصياتها المحلية، أن الجسم الاجتماعي لهذه الحركة يمثل قوة تغييرية تسير إلى التحديث باستراتيجيا تبدو متناقضة، فهو يبدي مقاومة رمزية على مستوى الشعار، لكنه يطور أدواته ويوسع مواقعه باستمرار مستوعبًا جميع وسائل الحداثة الممكنة بنوع من التدرج الحذر وموازنًا بين الصراع الثقافي الذي يعكس مقاومة الهيمنة المفروضة والاستيعاب الجزئي لأدوات الصراع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في سياق دولي ومحلي، تحدد مآلاته دينامية التفاوض المشروطة بموازن القوى المتكافئة أو المختلة بغض النظر عن الشعارات والنيات المعلنة لأطراف الصراع.

الفصل الحادي عشر

حقوق غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية
مواطنة تامة أم منقوصة؟

مرشد القبّي

مقدمة

كثيرة المسائل الشائكة التي تعترض الإسلاميين عند محاولة التقريب والمواءمة بين منظومة التشريع الإسلامي والمنظومة الدستورية والقانونية الحديثة، وذلك في سياق جهدهم التنظيري لتأسيس مشروع «الدولة الإسلامية»، وهو الجهد الذي نلمسه في أعمال كثيرين من ممثّلي ما يعرف بـ «الإسلام السياسي» بألوانه المختلفة، نذكر منها على وجه الخصوص كتابات فتحي عثمان ولؤي صافي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وفهمي هويدي وغيرهم. ولعل من القضايا الشائكة التي يعسر الخوض فيها ويستعصي الحسم في ما تثيره من أوجه الخلاف وضعية غير المسلم في الدولة الإسلامية المنشودة. ويتولّد الإشكال من محاولة التصدي للإجابة عن سؤال محوريّ: هل يتمتّع غير المسلم بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها المسلم على قاعدة المساواة التامة من دون استثناء أو تمييز؟ علمًا أن الأساس الذي تبنى عليه الدولة المنشودة هو الشريعة الإسلامية كما يفهمها الإسلاميون.

يقف الناظر في مشروعات التأسيس للدولة الإسلامية المنشودة على أوجه من التحفظ يبديها الإسلاميون في إقرار بعض الحقوق لغير المسلمين في مجالات مخصوصة، ما يدعو إلى طرح أسئلة عدة: ما مبررات هذا التحفظ؟ وما المخارج التي يحاول المنظّرون الإسلاميون استنباطها في عملية التأصيل التشريعي والقانوني للتوفيق بين الوفاء لإسلامية الدولة ومرجعيتها الدينية السيادية من جهة واحترام حقوق غير المسلمين على قاعدة المساواة كما تقتضيها شروط المواطنة الحديثة من جهة أخرى؟ أتعدُّ آراؤهم في هذا الصدد تطويرًا للتراث الفقهي المتّصل بأهل الذمة ونظام الملل أم عملًا اجتهاديًا يتجاوزه؟ هل يمثّل هذا الجهد الذي يبذله الإسلاميون توسيعًا لمفهوم المواطنة الذي ارتبط نظريًا وتاريخيًا بمرجعية الدولة الأمة في الفضاء الغربي أم هو تضييقٌ له؟

أولًا: مشروع الدولة الإسلامية

تعددت المحاولات في بناء معالم هذا المشروع وتفاوت جهد المنظرين الإسلاميين في تصوّر البناء النسقي العام لهذه الدولة، في ما يتصل بالأسس والأجهزة وتنظيم السلطات وتوزيعها وآليات تولّيها... ومع ذلك فإن أغلبية المحاولات إن لم نقل جلّها تتحرك في إطار أفقٍ مستقبلي واحدٍ: قيام الدولة الإسلامية المنشودة التي لم يسعف التاريخ المسلمين بقيامها مكتملة منذ دولة النبوّة وعصر الخلافة الراشدة. فالحديث عن الدولة الإسلامية في كتابات الإسلاميين بمشاربهم المختلفة هو «مشروع» بالمعنى الدقيق للكلمة، وتصوّر ذهني يُبنى في حيّز الخطاب ويتغذّى من روافد متعددة واجتهادات فكرية متفاوتة القيمة والاتساق. ويؤكد أحد منظّري مشروع الدولة الإسلامية الأمر بالقول: «إن التنظير للدولة الإسلامية يتعلق أساسًا بتحديد المبادئ اللازمة لإخراجها إلى حيّز الوجود والممارسة الفعليين». إن المبادئ التي يتحدث عنها لؤي صافي هي في الحقيقة تلك القواسم المشتركة التي يظفر بها الدارس من خلال رؤية مقارنة بين المشروعات التنظيرية المختلفة وهي رؤية تتجاوز أوجه الاختلاف في التفصيلات والجزئيات. هي بإيجاز تلك الأسس التي لا يتصور الإسلاميون قيام الدولة في غيابها، فضلًا عن أنها تُكسب في نظرهم الدولة المطلوبة هويتها الإسلامية التي تجعلها أنموذجًا قائم الذات والصفات مختلفًا عن النماذج الأخرى الموصوفة بأنها علمانية أو متغرّبة أو مستوردة من الغرب خصوصًا. ويمكننا حصر هذه المبادئ والأسس:

- العقيدة هي الأساس الذي تقوم عليه الدولة. والعقيدة هي الإسلام، فالرابطة التي تؤسس انتماء الفرد إلى الدولة هي التزامه العقائدي بالإسلام وبما يترتب عنه من تكليف وأوامر ونواه، وتباعًا يرفض الإسلاميون رفضًا قاطعًا أي أساس آخر أيديولوجي أو قومي أو طائفي. وهذه المسلّمة الأولى تضمن في رأي الإسلاميين «إسلامية الدولة» وتسمح باستيعاب جميع المسلمين بصرف النظر عن أي اعتبار جغرافي أو سياسي أو ثقافي أو تاريخي، ويشدّد راشد الغنوشي على ذلك بالقول: «الإسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة. والأصل أن تكون هذه الدولة دولة الأمة تجمع جميع المسلمين مهما اختلفت أعراقهم ومذاهبهم ولغاتهم». غير أن هذا المبدأ الأصلي لا يمنع الدولة الإسلامية من

استيعاب غير المسلمين وهو ما يتداركه الغنوشي بالقول: «ويمكن أن ينضوي تحت لواء دولة القانون، دولة الشريعة أهل ديانات أخرى مهما بلغ حجم اختلافها مع ديانة الإسلام».

– السيادة العليا للنص أي للشريعة الإسلامية التي يقدّر الإسلاميون أنها منظومة متكاملة شاملة قادرة على تسيير شؤون المسلمين نحو خيري الدنيا والآخرة في كل زمان ومكان، فلا يُتصوّر إذًا أن تخرج الأحكام الدستورية والقوانين والقرارات السياسية وغيرها عن مبادئ الشريعة ومقاصدها. ومن هذا المنطلق فإن الوسطاء المؤهلين للحكم على مدى مطابقة أي قانون أو قرار أو إجراء يُتّخذ، هم العارفون بأحكام الشريعة وبشروط تطبيقها وبمقاصدها، فقهاء كانوا أم علماء دين أم أهل حلّ وعقد أم أعضاء في مجلس شوريّ أو نيابيّ أو نوّاب الأمة أم غير ذلك... أما ما يتصل بشكل نظام الحكم وتولّي السلطة وتوزيع المهمات التشريعية والتنفيذية والعلاقة بينها... فهي من المسائل المطروحة للنقاش والاجتهاد والاختلاف ولا يفترض أن تمسّ المبادئ المقررة سلفًا.

– السلطة للأمة، فالأمة الإسلامية «صاحبة الاختيار ورضاها شرط لاستمرار من يقع عليه الاختيار»، كما يرى فهمي هويدي. وانطلاقًا من هذا الأساس المتين يعرّف لؤي صافي الدولة الإسلامية بالقول: «يمكننا تعريف الدولة الإسلامية بأنها البنية السلطوية للأمة التي توجّه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية».

إن ما قد يتصف به مشروع الدولة الإسلامية من التناسق أو الانسجام والتكامل في مستوى التنظير – هذا إذا سلمنا جدلًا أن جهد الإسلاميين يرقى إلى مستوى البناء النظري السياسي المتماسك – فإن مجرد تصوّر إمكانات تحقيقه تثير أكثر من إشكال وتدفع إلى طرح أسئلة شتى تفرضها عوامل ضاغطة لا تخفى عن عين متبصّر. أولها، واقع التعدد الديني والطائفي والمذهبي في أكثر من بلد عربي وإسلامي، ولعل هذا التعدد لا يقتصر على المعتقدات بل يتسع لضروب من الأفكار والأيديولوجيات والمنظومات الفكرية والفلسفية التي يأخذ بها كثيرون من المسلمين الذين ما عادوا يرون أن الدين قادر اليوم على أن يكون الحكم الفصل في تحديد قواعد سلوكهم الفردي وضوابط تنظيمهم الاجتماعي

والسياسي، خصوصًا بعد عقود ترسخت فيها أنماط من العيش والتنظيم المنقولة عن التجارب الحديثة القائمة في دول الغرب المعلمنة.

إن أول سؤال يطرح: كيف يمكن التوفيق بين إسلامية الدولة المنشودة القائمة على الأسس المبيّنة سلفًا من جهة وقدرة هذه الدولة على استيعاب من لا يعتمد هذا التصور من غير المسلمين أو سواهم، ويبقى منتميًا إلى هذه الدولة من دون أن يتعرّض لأي شكلٍ من أشكال التمييز والتفرقة من جهة أخرى؟

إن هذا السؤال هو من قبيل المعادلة التي يستعصي حلها لأنها مركبة من عوامل متداخلة، أولها أن مشروع الدولة الإسلامية لا يمكنه الانقطاع عن تراث فقهي اتسع لضروب من الاجتهاد والاختلاف في تدبّر علاقة المسلم بالذميّ أو الكتابي أو المعاهد أو المستأمن، فضلًا عن الموقف ممن يغيّر دينه من المسلمين، وعن تاريخ حافل بمظاهر من التسامح حينًا ومن التعصب والعداء حينًا آخر، بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، خصوصًا من اليهود والنصارى، فضلًا عن أن آيات قرآنية عدة وأحاديث نبوية كثيرة تضمنت ما يدلّ على دعوة المسلمين إلى التسامح والتعامل اللين مع المختلف عنهم عقائديًا، كما تضمنت ما يدلّ على نقيض ذلك. أما ثانيها، فإن أي جهد يبذل في مجال التنظير السياسي لا يمكنه الانفلات من تأثيرات المثاقفة عامة ومن تأثيرات قيم الحداثة السياسية الوافدة من الغرب منذ عصر النهضة. ولا يجادل اثنان اليوم في أن قيم المنظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان وقيم المواطنة باتت تفرض نفسها، في الساحة العربية منذ نحو ثلاثة عقود، على الإسلاميين وعلى غيرهم. وما يقيم الدليلَ على ذلك تبنّي كثيرين من ممثلي التيارات الإسلامية مكوِّنات المنظومة الديمقراطية الحديثة وقيمها في أفكارهم وتصوّراتهم السياسية، بصرف النظر عن جدية هذا التبنّي واستتباعاته ومبرراته، فمنهم من يقتنعون بجدوى الديمقراطية وفضائلها في الحد من الاستبداد وضمان الحقوق من الانتهاك وإشاعة العدل والطمأنينة، ولعلهم غنموا هذه الفضائل في أحوال الاستبعاد والهجرة القسرية التي سلطت عليهم «سنوات الجمر»، كما يقول بعضهم عند إقامتهم في البلدان الديمقراطية الغربية. ومنهم من يدفعه هاجس التأصيل إلى العمل على احتواء مكوِّنات المنظومة الديمقراطية وإخراجها في ثوب الديمقراطية الإسلامية الأصيلة التي تضمن للإنسان الحياة الكريمة. في حين يدرك بعضهم أن الديمقراطية وآليّاتها

التنظيمية هي السبيل الأنجع ليكون للتيار الإسلامي موقعه في المشاركة في الحياة السياسية قبل الوصول إلى مرحلة التمكّن التي تؤمّن تحقيق المشروع الإسلامي الأمثل.

لعل الناظر في الأدبيات الإسلامية التي تطرّقت إلى إشكالية علاقة غير المسلم بالمجتمع المسلم وبالدولة الإسلامية لا يضنيه أن يستنتج سريعًا، أن أغلبية قائليها تتجه إلى الماضي لتعيد علينا مفردات الجهاز الاصطلاحي المتعلق بأحكام أهل الذمة والجزية والمستأمنين والمعاهدين والفرق بين دار الإسلام ودار الحرب، وتنصرف تمامًا عن عمق التحوّلات التي شهدتها المجتمعات الإسلامية منذ الحدث الاستعماري وما قبله، عدا ما يشير إليه بعضهم، ومنهم فهمي هويدي الذي يعرض آراء القدامى والمعاصرين في مسألة تقسيم الفضاء بين دار الإسلام ودار الحرب، وبيان قواعد علاقة المسلمين بغيرهم، وينتهي إلى أن مجمل هذه الآراء تبقى اجتهادات بشرية محكومة بأوضاع تعامل أصحابها مع واقعهم. ويستخلص أيضًا «أن أكثر هذه الآراء يخاطب عالمًا غير عالمنا الذي نعيشه الآن، إذ إنها تتحدث عن عصور غابت فيها فكرة الوطن... كما غاب فيها القانون الدولي... وأن دار الإسلام التي يتحدث عنها الفقهاء لم يعد لها وجود إلا في كتب التاريخ، وأن ديار المسلمين صارت موزعة بين أوطان عديدة... وأن دار الحرب لم تعد واقعة في مربّع الآخرين من غير المسلمين بالضرورة بل إن أكثر حروب بلاد المسلمين في زماننا باتت في ما بين ديار الإسلام ذاتها». ولعل السؤال الذي يفترض طرحه هنا: هل سيأخذ فهمي هويدي بهذه المعطيات المستجدّة ويولي اعتبارًا لثقل القوانين الدولية على البلدان الإسلامية وغيرها في معالجته قضية وضعية غير المسلم في الدولة الإسلامية؟

ثانيًا: حقوق غير المسلم بين الإقرار والتحفّظ

1- الإقرار

تصنّف الحقوق، كما هو متعارف عليه، حقوقًا مدنية وحقوقًا سياسية وأخرى اجتماعية واقتصادية. ويحظى غير المسلم بنصيب متفاوت من هذه الحقوق في ترتيب الإسلاميين لحزمة الحقوق التي يُنتظر من الدولة الإسلامية أن تهبها سائر

«مواطنيها». ففي مجال الحقوق المدنية يجمع الإسلاميون على أن لغير المسلم حقه المشروع في أن تحميه الدولة، حماية حياته وحرمته الجسدية وكرامته وحياته الشخصية. ويبدو التشديد على هذا الحق مفهومًا باعتباره يمثّل جزاء لأداء ضريبة الجزية. ويضاف إلى ذلك الاعتراف بحق غير المسلم في حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، وفي الاحتكام إلى شريعته الخاصة في ما يتعلق بالأحكام الشخصية والاجتماعية. وفي هذا الإطار يشرّع لؤي صافي ما يسمّيه «التعددية التشريعية» التي يراها أرقى من التعددية السياسية التي يتغنى بها الغرب العلماني ويوضّحها بالقول: «إن النموذج الإسلامي يحافظ على الاستقلالية التقنينية والإدارية لأتباع الأديان المغايرة، نظرًا إلى خروج دائرة التشريع الفقهي من سلطة الدولة الرسمية. هذا في حين يحرم الأنموذج العلماني للدولة الأقليات الدينية من استقلالها القانوني، ويصرّ على إخضاع جميع المواطنين لمنظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة». أما المساواة أمام القانون فلا يبدو الإقرار بهذا الحق حاصلًا عند كثيرين، ومن الذين أشاروا إليه عرضيًا نذكر على سبيل المثال فتحي عثمان في قوله: «ويتمتع أهل الذمة من رعية دولة الإسلام بالمساواة أمام القانون والقضاء... ويجري على أهل الذمة أحكام الإسلام ويتمتعون بحقوقهم كما يلتزمون واجباتهم وهم في حماية دولة الإسلام». إنه بلا شك اعتراف شكلي بالمساواة ما دام يبقي على المنظومة التقليدية للمجتمع السياسي القائمة على علاقة سلطة برعية لا بمواطنين. أما في مجال الحقوق السياسية، فإننا نقف على إشارات متفرقة تتضمن إقرارًا بمشاركة غير المسلمين في المجالس التمثيلية أو الشورية، وذلك عملًا بمبدأ الضرورة التي تقضي بأن يشارك هؤلاء في تدبير المصلحة العامة التي تختلف بطبيعتها عن الأحكام التشريعية الأصلية والمبادئ الدستورية التي لا مجال للنقاش فيها أو للاختلاف. يقول فهمي هويدي موضحًا: «إن هناك فرقًا يجب ملاحظته بين أهل الشورى وأهل الاجتهاد، فالأولون هم أهل الرأي في الأمة، الذي ينبغي أن يمثلوا المجتمع بكافة شرائحه وتياراته ومِلله، ومن ثم فتمثيل غير المسلمين فيهم - إن وُجدوا - أمر مفروغ منه، أما أهل الاجتهاد فهم أهل العلم من فقهاء المسلمين الذين يُناط بهم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية، حيث يفترض أن الشريعة هي أساس القانون والتشريع، ولذلك فشرط الإسلام فيهم واجب». وتتجه سائر الآراء في ما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية إلى تمكين غير المسلم من حقه في العمل والكسب وفي التمتع بحق

الرعاية الاجتماعية عند العجز أو المرض أو الشيخوخة، وذلك بإسقاط الجزية عنه، بل نادى بعضهم بجواز صرف مال الزكاة لغير المسلم في مثل هذه الأحوال الطارئة.

إن ما يمكن الخلوص إليه بعد هذا العرض أن حديث المنظرين الإسلاميين عن الحقوق المدنية حظي بالاهتمام والتفصيل والتوسّع، في حين بدا القول في الحقوق السياسية شديد الضمور، إذ يبدو أن المزالق فيه كثيرة.

2- التحفظ

إن التحفظ صفة تتلبس بالموقف من بعض الحقوق وتتجسد إما في صيغة إقرار مشروط أو في اعتراف بحقّ ما على مضض وكأن من يتبناه مكره على الإصداع به لكنه يجد حرجًا في إنكاره أو التغاضي عنه. ويمكن أن تصل درجة التحفظ إلى المنع بشكلٍ صريحٍ أو ضمني. لذا يجوز الحديث هنا عن مساحة من التحفظ تنوس فيها الحقوقُ المفترضة لغير المسلم بين الإقرار المشروط والمنع.

يبرز التحفظ في دائرة الحقوق المدنية في اشتراط ممارسة حرية التدين بمراعاة مشاعر المسلمين وحرمة دينهم. ويظهر الحرج بين إطلاق حق ممارسة حرية التعبد وتقييده في موقف يوسف القرضاوي فهو يعمد إلى التضييق الشديد على ممارسة هذا الحق في موطن، وذلك بالقول: «كل ما يطلبه الإسلام من غير المسلم أن يراعوا مشاعر المسلمين وحرمة دينهم فلا يظهروا شعائرهم وصلبانهم... ولا يحدثوا كنيسة في مدينة إسلامية ما لم يكن فيها كنيسة». ويعمد في موطن آخر إلى التخفيف من هذه القيود حينما يبيح لغير المسلمين المجاهرة بعقائدهم شرط «أن لا يروّجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة... ما لم يكن ذلك جزءًا من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى». أما فتحي عثمان فإنه يجعل هذا الحق مشروطًا بعدم الاعتداء على المسلمين حسيًّا ومعنويًّا: «وأيًا كانت الضلالة وكان الانحراف، فالإسلام يكفل لغير المسلمين حرية الاعتقاد والعبادة ولا يتدخل في شيء مما يعدّه ضلالًا وانحرافًا ما دام لا يبدو من هؤلاء على المسلمين الذين يساكنونهم عدوان حسي أو معنوي».

تزداد درجة التحفظ حدة في مجال الحقوق السياسية، إذ يبدو أن منح حق الترشح والمشاركة في المجالس التمثيلية النيابية أو الشورية أقرب إلى الإكراه منه إلى الجواز أو الندب إذا استعرنا التصنيف الفقهي للأحكام. إنها ضرورة يفرضها واقع التعدد الديني في مجتمعات عربية كثيرة. ولئن أقرّ لؤي صافي بجواز المشاركة السياسية في قوله: «يتيح النموذج الإسلامي للأقليات الدينية المشاركة في صنع القرار السياسي والانضمام إلى مجلس الشورى العام لأن قرار الشورى قرار سياسي يرتبط أساسًا بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي، وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقدية»، فإن تقييد حيز المشاركة يبقى قائمًا باعتبار أن القرارات السياسية المتخذة للمصلحة العامة والمشتركة تبقى مسيّجة بأحكام الشريعة ومقاصدها وبذلك لا يمكن أن تفلت مشاركة غير المسلم من وصاية الفقيه ورقابته.

على صعيد آخر تقيَّد مشاركة غير المسلم بشرط الكفاءة أو بعبارة فهمي هويدي بـ «قاعدة الأصلح» تواصلًا مع رأي ابن تيمية، ومع ذلك يبقى تولّي غير المسلم المناصب السياسية مقتصرًا في أفضل الأحوال على أداء المهمات التنفيذية دون غيرها.

أما الحق الممنوح في حرية العمل والكسب فمشروط في إطار ضبط علاقة غير المسلم بالمجتمع المسلم في مستوى التعاملات المالية والتجارية، فلا ربا ولا بيع لما هو محرّم شرعًا كالخمر ولحم الخنزير وإن كان ذلك مباحًا في شرائع غير المسلمين. بل يصل التحفظ إلى المنع الصريح، إذ يمنع على غير المسلمين فتح محالّ بيع الخمر أو الحانات، وإن كانت لاستمتاعهم الخاص، وذلك «سدًّا لذريعة الفساد وإغلاقًا لباب الفتنة»، كما يرى يوسف القرضاوي. ويشمل المنع الصريح سائر الحقوق الأخرى، فتولي الوظائف ذات الصبغة الدينية، في تقدير الإسلاميين، كالرئاسة وقيادة الجيش لا سبيل إليه، ولا مجال أيضًا لحرية الرأي التي تطعن في عقائد المسلمين، يشمل ذلك المسلم وغير المسلم. يقول فهمي هويدي: «وحرية الاعتقاد ترتب حرية القول، التي لا يقيدها في التفكير الإسلامي سوى قيد واحد، هو ألّا يكون الرأي طعنًا في الدين أو خروجًا عليه، حيث يُعدّ ذلك انتهاكًا للنظام العام للدولة».

إن ما يستفاد من حديث الإسلاميين عن الوضعية القانونية لغير المسلمين في مشروع الدولة الإسلامية أنهم يقصدون حصرًا أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فكأن لا وجود لأديان غير الأديان السماوية أو لنقل كأن التصور العام للدين عند الإسلاميين لا يخرج عن الأديان السماوية أو الكتابية. ويلاحظ أن خطاب الإسلاميين غالبًا ما يتغاضى عن التطرق إلى وضعية غير المؤمن أو غير الملتزم، من المسلمين أنفسهم، بالتصوّر الذي يعتمده الإسلاميون للإسلام، باعتبار صلاحيته المطلقة في توجيه حياة الفرد والمجتمع نحو سعادتي الدنيا والآخرة، على الرغم من الإشارة المتواترة في عديد المصنفات إلى الردّة. ويبدو أن الإسلاميين يضيقون حقًا بوجود من لا يشاطرهم الاقتناع بوجاهة المشروع الإسلامي من المنتسبين إلى الإسلام بالمولد والثقافة. ويغلب على مواقفهم من ردة المسلم عن دينه الرفض والتشنيع، على الرغم من تقديرهم أنه من الحالات النادرة الحصول، وإذا حصلت فأحكامها قائمة في التراث الفقهي ولا يمكن تجاوزها.

لعل التغاضي عن التطرق إلى وضعية غير المؤمن إيمانًا يرضى عنه الإسلاميون، أو لنقل أولئك الذين يعتمدون الأيديولوجيات الحديثة الوافدة من الغرب، تلك الأيديولوجيات التي يرميها الإسلاميون في خانة واحدة ويحكمون عليها بالضلالة لأنها مادية أو إلحادية أو علمانية، أمر يسترعي الانتباه لأن وجوده داخل الكيان السياسي المنشود يثير مشكلات لا تقلّ عن تلك التي يثيرها المغاير عن العقيدة الإسلامية. وعلى الرغم من إقرار بعضهم بحجم المشكلة، فإن بسط القول فيه لم يرقَ إلى ما يطرحه من تحديات تصطدم بها الرؤية السياسية الإسلامية التوّاقة دائمًا إلى التجانس بين أفراد الأمة الواحدة لتتحقق أهداف المشروع الإسلامي الكبرى. فهل إن أصحاب المنظومات الفكرية المغايرة للأطروحات الإسلامية أو المناوئة للإسلام، في تقدير الإسلاميين، موضوع يخرج عن قضية وضعية غير المسلم مدار بحثنا؟ أم إن عدم الاعتراف بشرعية تبنّي هذه الأفكار في مجتمع يدين أغلبية أفراده بالإسلام يفضي إلى الترفّع عن الخوض فيه؟ أم إن ثقة الإسلاميين لا حدود لها في أن يتوب هؤلاء «المرتدين» فكريًا أمام طوفان الصحوة الإسلامية التي سيمتدّ أثرها ومجالها إلى أن يبلغ قيام الدولة الموعودة وأمتها المتجانسة عقيدةً وفكرًا ومقصدًا؟

ثالثًا: البحث عن المخارج

إنّ دراسة الأفكار هو شكل من أشكال المحاورة بمعناها الأصيل في التقليد الفلسفي السقراطي. ولعل من شروط المحاورة أن يعمد الدارس إلى التموضع في داخل النسق الذي ينتج هذه الأفكار وبنيته الخطابية، لذا يبدو من الوجيه في مناقشة أطروحات الإسلاميين في المسألة تقصّي الآليات التي يحاول الإسلاميون من خلالها إيجاد المخارج الناجعة في التعاطي مع الإشكالية المحورية: كيف يمكن الوفاء لإسلامية الدولة ومبادئها من جهة والاستجابة لمقتضيات المواطنة المتساوية بين المنتسبين إليها من جهة أخرى في آنٍ واحد؟

إن الناظر في الاجتهادات المختلفة التي عملت على التخفيف من مظاهر التفرقة أو التمييز إزاء غير المسلم، وحرصت على الإقناع بسلامة التصور الإسلامي لوضعية المخالفين في العقيدة يقف على جملة من المخارج والحلول التي تتجلى من خلال الآليات الآتية:

1- المقارنة

يتقاسم إسلاميون كثيرون مسلّمة مضمونها أن لكل دولة مشروعها الأيديولوجي الذي تعتمده أغلبية أفرادها وتؤسس عليه نظامها السياسي والقانوني وشكل تنظيمها الاجتماعي وغيره، ويفضي التسليم بذلك إلى القول إن كل من لا ينتسب إلى هذا المشروع أو من لا يؤمن بجدواه لا يحق له أن يفرض رأيه على المجموعة، بل عليه أن يكيّف وجوده داخل هذه الدولة وفق متطلبات المشروع الجماعي. من هذا المنطلق يعمد الإسلاميون إلى عقد مقارنة يحرصون فيها على استيفاء شروطها بدقة. ومن أبرز هذه الشروط أن تتم مقارنة الدولة الإسلامية الموعودة التي ارتأت فيها الأغلبية أن يكون الإسلام أساس مشروعها الأيديولوجي وقاعدة نظامها السياسي والاجتماعي بأي دولة غربية قامت على أساس مشروع أيديولوجي يميني أو يساري، لا بالدولة الغربية العلمانية التي تقف على الحياد إزاء العقائد الدينية. فمثلما أن الدولة التي قامت على أسس المشروع الليبرالي الديمقراطي والنظام الرأسمالي، على سبيل المثال، لا ترضى بوجود حزب شيوعي قد ينسف المشروع من أساسه، فإن الدولة الإسلامية القائمة على

أساس العقيدة لا تبيح أن يكون غير المسلم في موقع النفوذ التشريعي والتنفيذي الذي يمكن أن يهدد شرعية انتساب الدولة إلى الإسلام ومبادئه. وينبّه فتحي عثمان إلى ضرورة تجنّب المغالطة في عقد مثل هذه المقارنات: «ينبغي أن يقارن وضع شريعة الإسلام ودولته لا بوضع «العلمانية» إزاء الأديان وإزاء الإلحاد... بل أن يقارن بوضع الدولة «الديمقراطية» إزاء الدعوة إلى قلب نظام الحكم بالقوة وإقامة الدكتاتورية... فالعلمانية ليست عقيدة بل طريقة وأسلوب في سياسة الدولة». ويمكن هذه المقارنة أن تبدو صائبة في جانب من جوانبها، لكنها تتضمن بدورها مغالطة، إذ لا تستقيم المقارنة بين مشروع يبنى على أساس ديني مفارق وآخر يمثل تراكمَ جهدٍ بشري وضعي، فالفارق البيّن يكمن، في تقديرنا، بين مشروع سياسي يتولد من «مجتمع مفتوح» تعمل قواه على استبعاد كل نزعة تسلطية أو شمولية أو انغلاقية وآخر يتولد من «نظام مغلق»، تعمل القوى الحارسة له على استبعاد كل رأي مخالف حرصًا على تماسكه ونقائه.

2- الاستنباط

نقصد بالاستنباط ما يبتدعه الإسلاميون من الاصطلاحات التي يحاولون من خلالها التخفيف من مظاهر التمييز بين المسلم وغير المسلم بغاية بثّ الطمأنينة في أنفس المتخوفين من تنكّر الدولة الإسلامية للمساواة بين «مواطنيها». وتنتظم هذه الاصطلاحات في ثنائيات نقف على أهمها وأولها: ثنائية (التصنيف/ التمييز).

يجد الإسلاميون حرجًا في القول بجواز الاستثناء على قاعدة المساواة، ومع ذلك فلا مناص من الاعتراف بأن ما دامت الدولة اختارت الإسلام مرجعًا لها فإن القول بإمكان إقرار بعض الاستثناءات التي يفرَّق فيها بين المسلم وغير المسلم في وظائف معينة تقتضيها طبيعة الدولة ونظامها العام أمر جائز بل هو أمر حتميّ ولا مفرّ منه. ويبنى عدم التعارض بين الإقرار بالمساواة من جهة والقول بجواز الاستثناء في بعض الحالات من جهة أخرى، في منطق الإسلاميين، على التفريق بين مفهومي «التصنيف» و«التمييز»، فالتصنيف، في رأي هويدي والغنوشي، لا يتعارض مع المساواة، لكن التمييز يتعارض مع العدل. فهذا الاستثناء إذًا مقبول منطقيًا وأخلاقيًا لأنه لا يتعارض مع العدل، والعدل هو أساس متين من أسس الدولة الإسلامية المنشودة وهو غايتها القصوى والأخيرة. ويبدو أن مثل هذه

المخارج يلقى الرواج والقبول لأنه يتيح إمكان تحييد غير المسلم عن المناصب السياسية الحساسة من جهة ويدفع عن الدولة الإسلامية تهمة التمييز بين مواطنيها.

من الثنائيات المبتدعة أيضًا ما نجده عند لؤي صافي في حديثه عن «هيمنة الاحتواء/ هيمنة الإلغاء»، فانطلاقًا من التجربة الأنموذجية التأسيسية التي شرّعت للتعايش بين المسلمين والمغايرين في العقيدة، في كيان سياسي واحد بُنيَ على أساس التعاقد الطوعي بينهم وجسّدته صحيفة المدينة في زمن النبوة، يدعو لؤي صافي إلى ضرورة التمييز بين دائرة الأمة التي تحكمها الشريعة ودائرة الدولة التي تُحكّم فيها الشريعة في المسائل الخلافية في العلاقات البينية لا في المسائل الخاصة بغير المسلمين، ويتّضح ذلك في قوله: «إن هيمنة الشريعة يجب أن تفهم على أنها هيمنة احتواء لا إلغاء، وذلك بالمفاضلة بين دلالات الهيمنة ضمن دائرة الأمة ودائرة الدولة. فالهيمنة ضمن دائرة الأمة تعني نسخ شريعة الإسلام الشرائع السابقة لها، بحيث يجب على المؤمنين بالشريعة الخاتمة اتباع أحكامها من دون الشرائع الأخرى... أما الهيمنة في الدائرة الثانية، دائرة الدولة، فهي هيمنة ترجيح، بحيث تعتمد الشريعة الإسلامية حكمًا فصلًا عند قيام خلاف بين جماعات دينية متغايرة ضمن الدولة، وليست هيمنة إلغاء بحيث يُلزم أتباع الديانات الأخرى بالخضوع في أمورهم الخاصة إلى الشرع الإسلامي». ولا يجد الدارس عناء في الخلوص إلى أن هذا التفريق بين المصطلحين لا يقدّم جديدًا، إنه ببساطة إعادة صوغ لفكرة جواز أن يحتكم غير المسلمين إلى شرائعهم الخاصة ما لم يتعارض ذلك مع مبادئ الشريعة، فغياب المساواة أمام القوانين بين سائر «مواطني» الدولة الإسلامية غير قائم ولا ممكن من خلال منطوق الخطاب، وإن لم يكن صريحًا ومباشرًا.

لن يخفى على الدارس أن هذا الابتداع الاصطلاحي يبقى اجتراحًا لفظيًا صرفًا ولا يعدّ من قبيل الابتداع المفهومي المجدي والقادر على إضافة الجديد في تصوّر وضعية غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية، فهو، في تقديرنا، أقرب إلى التعبير عن «الوضعية الخاصة» لغير المسلم في التراث الفقهي باستعمال اصطلاحات جديدة لا تمسّ جوهر الرؤية المستقرة منذ قرون. وفي السياق نفسه، يستسهل عدد من الإسلاميين المرور من الحقل الاصطلاحي لمنظومة أهل الذمة إلى الحقل الاصطلاحي الحديث المتصل بمنظومة المواطنة وحقوق الإنسان،

فعلى سبيل المثال لا يرى يوسف القرضاوي إشكالًا في استبدال الذميّ بالمواطن أو الجزية بالضريبة وغير ذلك، والمعروف أن هذه الاصطلاحات تنتمي إلى منظومتين مغايرتين وأن المرور من الواحدة إلى الأخرى يقتضي إلمامًا بالشروط المعرفية والمنهجية الواجبة لذلك.

3- القياس

إن كان التنظير لمشروع الدولة الإسلامية قد تضمّن تبجيلًا لفئة على أخرى أو لمجموعة على حساب أخرى، فذلك ليس بدعة في الأعراف السياسية وأنظمة الحكم، بما فيها الأنظمة الأكثر حداثة وانتشارًا في عالمنا اليوم، ومنها النظام الديمقراطي. وانطلاقًا من هذا المعطى، فإنه مثلما يجوز أن تحدد الأغلبية في أي نظام ديمقراطي سياستها العامة وقوانينها مجسّدة بذلك سيادتها التي مكّنها منها منطق التعاقد، فإن للدولة الإسلامية تمام الشرعية في أن تفرض الأغلبية ما تراه مناسبًا، وهي تتمثل هنا بسائر الأمة المسلمة، على أن تلتزم الأقلية. هذا هو القياس الذي يستند إليه الإسلاميون في تأكيد تفرّد أمة المسلمين بشرعية تحديد معالم الدولة ومبادئها الدستورية المتوائمة دائمًا مع أحكام الشريعة.

لكن، ألا يبدو الأمر مطروحًا للنقاش والمراجعة إذا قارنا تشكّل أغلبية وأقلية من خلال آليات التنافس على البرامج السياسية، كما هو الحال في الممارسة الديمقراطية، وتشكّل أغلبية وأقليات على معطيات ما قبلية تتصل بالهوية وبالانتماء العقائدي أو الطائفي، وتسبق نشوء المجال السياسي ذاته. ضمن هذا الاعتبار يبدو لنا القياس غير سليم من حيث المنطلقات.

تضيق دائرة القياس حين يعمد فتحي عثمان إلى قياس علاقة المسلم بغير المسلم بعقد الزواج، إذ يقرّب عثمان فكرة معقولية وصاية المسلم على غير المسلم بتمثيلها بقوامة الرجل على المرأة في العلاقة الزوجية: «وكما لا يسمح بأن يكون إمام جماعة المسلمين ورئيس دولتهم غير مسلم فكذلك لا يسمح أن يكون القوّام على الأسرة غير مسلم إذا كان طرفها الآخر وهو الزوجة على دين الإسلام». ومع أن القصد من هذا القياس منع المرأة المسلمة من الاقتران بزوج غير مسلم كما تنص عليه الشريعة، فإن ما يستفاد منه التكلف في التقريب

بين مجالين من طبيعتين مختلفتين: سياسي وشخصي. ولا غرابة في ذلك لأن مثل هذه المخارج تبقى أسيرة المعالجة الفقهية التي تحفل بمثل هذه الأقيسة التي تؤدي إلى مزالق شتى في سبيل أن تبلغ غايتها في التبرير والتسويغ.

رابعًا: وضعية غير المسلم/ مواطنة تامة أم منقوصة؟

إن الحديث عن غير المسلمين في فضاء الدولة الإسلامية المنشودة هو بالضرورة ترتيب لهوية المنتمين إلى الكيان السياسي، ولالتزاماتهم وحقوقهم ومسؤولياتهم تجاهه، وهو تباعًا بحث في إشكالية المواطنة باعتبارها وجهة نظر في تدبير أوجه الاندماج المطلوب لتجاوز عوامل الاختلاف بين أفراد الكيان السياسي، لتفعيل عمل الأجهزة التنظيمية وآليات التشريع والتسيير والتنفيذ التي تفرضها مقتضيات العقلانية السياسية في إدارة الحياة الجماعية والشأن العام ولإيجاد السبل الكفيلة باحتواء أشكال التنوع والاختلاف التي تضمن السير الطبيعي للنظام السياسي وأجهزته في أي مجتمع كان.

إن الحديث عن المواطنة بصفتها مفهومًا أو قيمة أو وضعية قانونية أو منظومة من الحقوق والواجبات يستتبع النظر في أوجه التحوّل والتراكم التي شهدها مدلولها في الفلسفة السياسية، ليصل المفهوم إلى الصيغة المتعارف عليها راهنًا باعتبارها الركيزة الأساس التي تنهض عليها الأنظمة الديمقراطية. قد يضيق المجال عن عرض تاريخ المفهوم ورصد أهم تحولاته، لذا يحسن الاكتفاء بما نقدّر اليوم استقراره في الحمولة الدلالية لمصطلح المواطنة من روافد معرفية وتخصصات علمية متعددة. ويجوز لنا القول إن مفهوم المواطنة يمثّل تقاطعًا بين معطيين متلازمين: معطى ثقافي هوويّ ومعطى سياسي قانوني. يتجسّد المعطى الثقافي الهوويّ في إحساس الفرد بالانتماء إلى جماعة بشرية أو فكرة أو تاريخ وثقافة ما، وبقوة الارتباط بهذا الانتماء بحكم المولد أو النشأة أو الإقامة الدائمة، إنه في الأساس معطى وجداني وفكري ينمو ويتغذى من التجارب الشخصية والعلاقات الإنسانية، ومن سائر أشكال التفاعل مع الآخر ومن روافد المثاقفة. أما المعطى الثاني فيتمثل بأن نجعل الاعتراف، بالانتماء إلى كيان سياسي ما منظومةً من الحقوق والواجبات. ولعل السمة البارزة لهذا المعطى ديناميته التي تأتي مما تبيحه منظومة الحقوق المقررة للفرد، من فرص المشاركة الموسّعة والفاعلة في

المجال السياسي وفي فضاء ما يعرف بالمجتمع المدني، وضمن هذا الاعتبار تنشأ العلاقة التلازمية الوثيقة بين المواطنة والديمقراطية منذ ظهور المفهومين في تاريخ الإنسانية.

لعل التطور البارز الذي يشهده مفهوم المواطنة راهنًا نزوعه إلى التحرر من عوامل الانتماء الثقافي والحضاري المثقلة بهواجس الهوية، للالتصاق أكثر بمفهوم الذات الحقوقية ودورها في المشاركة الناشطة الفاعلة، في ظل ما تشهده المجتمعات البشرية من تواصل وتفاعل تحت تأثيرات العولمة بأدواتها وأبعادها المختلفة، وفي ظل الطلب المتزايد على قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. ويبدو أن مفهوم المواطنة في صدد التحرر تدريجًا من ثقل التصور الكلاسيكي المرتبط بالدولة القومية ونظرية السيادة وعوامل الاندماج التي عمل النظام الليبرالي الرأسمالي على فرضها على الأفراد المواطنين، وذلك لاستيعاب أشكال التنوع والاختلاف بينهم.

مع ذلك يمكننا التشديد على أن لمفهوم المواطنة مكوِّنات تعدّ من قبيل الشروط اللازمة لتحقق هذه المواطنة في حيّز الممارسة، يمكن حصرها في ثلاثة: **أولها**، ضرورة احترام استقلالية الفرد وذاتيته، **وثانيها**، فرص المشاركة المتاحة للفرد من خلال ضمان آليات تفعيل الحقوق التي تُمنح له ومن خلال أدائه الواجبات الموكولة إليه إزاء الدولة. أما **ثالثها**، فهو المساواة التي تضمن معاملة المواطنين على أسس واحدة ومشتركة بعيدًا من جميع أشكال التمييز والتفرقة. وإذا سلّمنا بأن المواطنة منظومة متكاملة وغير قابلة للتجزيء فما هو حظّ غير المسلم منها في مشروع الدولة الإسلامية، كما يضبط أسسها الإسلاميون؟

أما إذا ملنا إلى القول إن المواطنة مفهوم قابل للإثراء والإضافة كما يشهد تاريخه عليه، فهل إن تصوّر الإسلاميين لوضعية غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية يمثّل تطويرًا لهذا المفهوم وإثراء له قد يسعفان المشروعات الطموحة والتوّاقة إلى فضاء أرحب بأفق جديد، يمكنّها من تجاوز مفهوم المواطنة الكلاسيكي الضيق؟

إن السمة البارزة في نظرة الإسلاميين إلى غير المسلمين هي أنهم يرونهم جماعة أو أقلية، لذا يغيب تمامًا اعتبار البعد الفردي والذاتي لغير المسلم وحقه في

استقلالية عالمه الخاص وفي التعبير عن ذاتيته وفي التمتع بحرياته من دون قيود. ويكون الأمر مفهومًا إذا أدركنا أن تصور الإسلاميين للمواطنة عمومًا قائم على فكرة توسّط الجماعة، ويستوي في ذلك تصوّرهم لمواطنة المسلم وغير المسلم. ويرتبط هذا التصور بالرؤية الفقهية للفرد ولعلاقته بالدولة كما يرى جمال باروت: «تتوسّط الجماعة في الفقه الإسلامي العام لما يمكن تسميته تجوّزًا بـ «المواطنة» العلاقة التمثيلية ما بين الفرد والدولة، فالفرد تبعًا للتقسيم الكلاسيكي الشهير هو إمّا مسلم أو ذمي أو مستأمن في «دار الإسلام» التي تقابل «دار الحرب»... ويحدّد انتماء الفرد إلى إحدى هذه الجماعات حقوقه والتزاماته».

أما المشاركة فقد تبيّنا حدودها لأنها مشاركة مثقلة بالتحفظ لما يصحبها من الشروط، أو لنقل إنها مثقلة بالواجبات على حساب الحقوق بما يجعلها ناقصة أو مختلّة. إضافة إلى ذلك فالمشاركة إن لم ترفدها الحرية السياسية باعتبارها قاعدة الفعل عند الإنسان فإن الحديث بعدها عن المساواة أمر لا قيمة له كما يؤكد جيوفاني سارتوري. ولعل الحديث عن المساواة بين «مواطني» الدولة الإسلامية مساواة تامة في خطاب بعض الإسلاميين هو أقرب إلى المجاز اللغوي أو النزعة الرغبيّة أو الميل إلى المزايدة منه إلى التبني الفعلي للمبدأ ولمقتضياته. ويمكن ألا نجانب الصواب إذا ملنا إلى القول إن جهد الإسلاميين في صوغ وضعيّة غير المسلم في مشروع الدولة الإسلامية يبقى رهينة قيود النظرة الفقهية التقليدية، على الرغم مما تضمّنه الصوغ من تحسينات لفظية حاولوا بها التلطيف من حدّة التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، هذا التمييز الذي عدّه الإسلاميون إحدى نقاط الانطلاق في صوغ المشروع السياسي المنشود التي لا يمكن تجاوزها أو القفز عليها.

خاتمة

إن جدية التزام قيم الديمقراطية تقتضي التزام شروط قيامها وأوّلها شرط المواطنة، وإن كان جورج بوردو يجزم بأن «جوهر الديمقراطية لا يكمن في إجراءاتها وإنما يكمن في الإنسان ذاته»، فإنه يجوز لنا القول إن جوهر المواطنة يكمن في الإنسان المواطن الذي تحترم ذاتيته واستقلاليته وحريته في إطار التشريعات المقررة على قاعدة المساواة التامة ومن دون تحفّظ أو استثناء مهما تكن مبرراته.

إن من المشروع أيضًا أن تقوم رؤية أي إنسان على أساس ديني، فالدين كان وسيبقى ملهمًا للضمير الفردي وللوعي الجماعي ولتشكيل الرؤى العامة للإنسان والوجود ولسبل تحقيق السعادة. لكن ما ينبغي أن لا يغيب عن الأذهان أن صلة الإنسان بالدين تبقى رهينة وسائط متعددة يتعذر معها القول إن الفكر البشري قادر على أن يقدّم القول الفصل للدين في أي مسألة من المسائل. إن الصلة بالنصوص الدينية المرجعية تبقى دائمًا رهينة الحالة التأويلية التي تتدخل فيها عوامل شتى، منها التاريخ واللغة والسلطة ووضعيّة التلقي وحاجات المتلقي وطبيعة اللحظة الراهنة وضغطها وغيرها. ولعل ما يثير التوجس في خطاب الإسلاميين تلك النزعة الوثوقية التي تجعل حديثهم عن الإسلام وما يقرّه من الأحكام هو حديث الناقل الأمين بثقة ممتلئة، تجعل صوت منتج الخطاب مطابقًا أحيانًا لصوت المشرّع المفارق. ويمكن من دواعي الوجاهة أن نقدّر، أن أفق الإسلاميين قد يكون أرحب بكثير في نظرتهم إلى المواطنة في تصورهم السياسي، لو أنهم جعلوا تلك القيم الإنسانية التي يدعو إليها الإسلام، ويذكّر بها الإسلاميون من حين إلى آخر، كالدعوة إلى التعارف بين الشعوب والتحابب والتآخي وكالدعوة إلى الفضيلة والرقيّ الأخلاقي بالموعظة الحسنة بعيدًا من الإكراه، نقطة الانطلاق في تدبّر أسس العلاقة بين المنتمين إلى دولة الإسلام أو الأغلبية المسلمة، بدلًا من الأحكام الفقهية التي تبقى في نهاية الأمر صيغًا بشرية لما يُظن أنه ثابت لا يتغير.

لا شك في أن كتابات الإسلاميين وأدبياتهم السياسية أمدّت الأحزاب والحركات الإسلامية بعدّتها النظرية في كبرى المسائل السياسية، ولعل التحدي الأبرز الذي على الأحزاب التي تتولى قيادة مسار الانتقال الديمقراطي في بعض بلدان «الربيع العربي» مواجهته هو إقامة الدليل على جدية اعتمادهم مقتضيات المنظومة الديمقراطية. ولا نرى من سبيل للتدليل على جدية هذا التبني غير بذل الجهد في حسم المسائل الشائكة والعالقة، وفي مقدمها قضية المواطنة. إن الأمر متوقف على قيمة العمل الاجتهادي الذي يمكن أن يساهم به الإسلاميون في المواءمة بين قيم المنظومة الديمقراطية والقيم الإنسانية المنفتحة في الإسلام ما داموا غير قادرين على التخلي عنهما معًا، على الأقل في مستوى ما يصرّحون به في ظاهر الخطاب.

المراجع

1 - العربية

كتب

باروت، محمد جمال [وآخ.]. حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص. تحرير سلمى الخضراء الجيوسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

زيدان، عبد الكريم. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. بيروت؛ بغداد: مؤسسة الرسالة؛ مكتبة القدس، 1982.

صافي، لؤي. العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. (قضايا الفكر الإسلامي؛ 11)

عثمان، محمد فتحي. حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1982.

علي، حيدر إبراهيم. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

______. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

الغنوشي، راشد. حقوق المواطنة: وضعية غير المسلم في المجتمع الإسلامي. تونس: مطبعة تونس قرطاج، 1989.

القرضاوي، يوسف. الأقليات الدينية والحل الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، 1996. (سلسلة رسائل ترشيد الصحوة؛ 7)

______. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. ط 3. القاهرة: مكتبة وهبة، 1992.

نافع، بشير [وآخ.]. المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

هويدي، فهمي. مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين. ط 3. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1999.

ياسين، عبد الجواد. الدين والتديّن: التشريع والنص والاجتماع. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.

دوريات

صافي، لؤي. «الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي.» المستقبل العربي: السنة 16، العدد 178، كانون الأول/ ديسمبر 1993.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية.» المستقبل العربي: السنة 15، العدد 166، 1992.

2 - الأجنبية

Books

Burdeau, Georges. *La Démocratie*. [Paris]: Ed. du Seuil, 1990. (Points. Politique; 1)

Castoriadis, Cornelius. Domaines de l'homme: Les Carrefours du Labyrinthe; 2. Paris: Éd. du Seuil, 1986. (Empreintes)

Le Citoyen. Textes choisis et présentés par Marie Gaille. Paris: Flammarion, 1998. (Corpus; 3044)

Dictionnaire de philosophie politique. Sous la dir. de Philippe Raynaud et Stéphane Rials. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (Quadrige dicos poche)

Sartori, Giovanni. *Théorie de la démocratie*. Trad. de Christiane Hurtig. Paris: A. Colin, 1973. (Collection Analyse politique)

الفصل الثاني عشر

الدولة وعلمنة المشروع الإسلامي
مصر أنموذجًا

مي سمير عبده متولي

مقدمة

يثير الأداء المتعثر للحركات الإسلامية المتقلدة السلطة في العالم العربي، خصوصًا تلك التي تولتها في أعقاب ثورات ما يسمى الربيع العربي، تساؤلات عدة عن أسباب ذلك التعثر، وهل مبعثه غياب مشروعات حقيقية عند تلك الحركات أم ضعف التعاون الداخلي معها من قوى المعارضة الليبرالية المناوئة لها. وعلى الرغم من أن تجربة بعض هذه الحركات تتجاوز عقدًا من الزمان، مثل تجربة نظام الإنقاذ في السودان، إلا أن تجربة بعضها الآخر لم تتعدَّ في السلطة عامين، لكن العامل المشترك بينها كلها هو تعثر الأداء تعثرًا جليًا أثر في شعبيتها خصوصًا، وفي تأييد المشروع الإسلامي عمومًا، ورفع درجة التشكيك في حقيقة المشروع الإسلامي برمته.

بدأ وصول الحركات الإسلامية إلى السلطة بانقلاب الإنقاذ في السودان بقيادة حسن الترابي رئيس الجبهة القومية الإسلامية في عام 1989، تلتها حماس في الأراضي الفلسطينية المحتلة بانتخابات نزيهة وبإشراف دولي في عام 2006، ثم وصلت جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية في مصر، ومثلها حزب النهضة الإسلامي في تونس، بعد ثورتين أطاحتا النظم الدكتاتورية وأتاحتا فوزهما في انتخابات حرة نزيهة.

ورثت هذه الحركات تركة ثقيلة عن الأنظمة الاستبدادية والفاسدة التي سبقتها، فقطعت على نفسها وعودًا قاطعة بإنهاء الفساد والاستبداد، لكن المشروع الإسلامي في مصر الذي تولى السلطة التشريعية بأغلبية الثلثين تقريبًا، هي جملة ما حصل عليه الإخوان والسلفيون من مقاعد في بداية عام 2012 حتى حُل المجلس رسميًا من المحكمة الدستورية العليا في منتصف حزيران/ يونيو 2012، ثم تولي محمد مرسي مرشح الجماعة منصب رئيس الجمهورية في منتصف حزيران/

يونيو 2012 وإزاحته حكم المجلس العسكري الذي حاول تقويض سلطات الرئيس المنتخب في آب/ أغسطس 2012، هذا المشروع الإسلامي تعرقل أداؤه، طوال أكثر من عام، وتعثرت خطواته ولم يحقق إنجازات تذكر في أي من الملفات الشائكة. وانقسمت القوى الثورية التي وحّدتها الثورات، بعد وصول هذه الحركات الإسلامية إلى السلطة، ولا سيما أن الثورات العربية لم تكن إسلامية ولم ترفع شعارات المشروع الإسلامي. وقدم المشروع أيضًا تنازلات عدة في قضايا كانت في قلب الثوابت منه، كالتسامح مع إسرائيل والولايات المتحدة خصوصًا والعالم الغربي عمومًا، وقبول الاستدانة من البنك الدولي ودفع فوائده، على الرغم من معارضة جميع المشروعات الإسلامية الربا وتحريمه طبقًا لنصوص القرآن والسنة. كذلك اتبع النظام الإسلامي الصاعد إلى السلطة مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وسالت دماء المعارضة بحجج جديدة ترفع شعارات إسلامية تارة استنادًا إلى حد الحرابة الكبرى وتنزيلها على أي معارضة عنفية للنظام، وتارة استنادًا إلى مبدأ الضرورات تبيح المحظورات.

يرفض المشروع الإسلامي في مجمله الدولة القومية ويسعى إلى العودة إلى نظام الخلافة الذي لم يعرف حدودًا جغرافية مصطنعة بين ولاياته، وتاليًا فإن الهدف الرئيس لجميع المشروعات الإسلامية، على الرغم من تنوعها في الطرح ووحدتها في الشعارات، هو وجوب إلغاء الدولة القومية الحديثة التي هي اختراع غربي في الأساس طبّق في العالم العربي لأغراض استعمارية ولتقسيم العالم الإسلامي لتفتيت قوته.

لكن الدولة القومية الحديثة التي ظهرت في القرن السادس عشر ونظّر لها فلاسفة أوروبا بنظرية العقد الاجتماعي، كانت في الأساس الأداة التي استخدمتها الشعوب الأوروبية لمكافحة السلطة الثيوقراطية التي مارستها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فدعت إلى القومية وإلى الانفصال عن سلطة الكنسية، فكان أن أصبحت الدولة القومية هي أهم أدوات العلمنة.

هنا تبرز الإشكالية التي يواجهها المشروع الإسلامي، فالحركات الإسلامية التي بقيت في صفوف المعارضة تناضل من أجل تحقيق حلم الخلافة إذا ما وصلت إلى السلطة، قدمت تنازلاتها أولًا بقبول الانضواء تحت لواء هذه الدولة،

وقبول آلياتها مثل الانتخابات وتأسيس الأحزاب السياسية للصراع مع السلطات القائمة، وحينما وصلت إلى السلطة زادت حدة التنازلات إلى أن أصبحت الدولة هي العامل المستقل في المعادلة، بينما أصبح المشروع الإسلامي هو العامل التابع، بعدما ظن رواد الحركات الإسلامية أن العكس هو الذي سيحدث إذا ما وصلوا إلى السلطة، وفي شأن ذلك تثار أسئلة عدة مهمة نسعى في هذه الدراسة إلى الإجابة عنها: كيف نشأت الدولة القومية الحديثة؟ ما أهم مساهمات المشروع الإسلامي في شأن الدولة وإعادة نظام الخلافة؟ هل قدمت المشروعات الإسلامية إجابة عملية واضحة لكيفية الانتقال من نظام الدولة إلى نظام الخلافة؟ هل يمكن عمليًا إلغاء الدولة القومية الحديثة؟ ما أهم التنازلات التي قدمها المشروع الإسلامي منذ وصوله إلى السلطة في مصر؟ وهل هذه التنازلات جاءت في مصلحة الدولة؟ هل نجحت الدولة كأداة علمانية في علمنة المشروع الإسلامي؟ وما السيناريو المتوقع للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة وطرحه أنموذج الخلافة في المستقبل؟ هل الحركات الإسلامية في مصر والعالم العربي مرشحة بوعي منها أو من دون وعي للسير على طريق التجربة التركية، إذ يُقدم المشروع الإسلامي في إطار علمانية الدولة ومن دون محاولة الانقلاب عليها أو السعي إلى عودة نظام الخلافة؟

أهمية الدراسة

تنبع أهمية الدارسة من تقويم تجربة الإخوان المسلمين في السلطة المصرية، باعتبارها إحدى أكبر الحركات الإسلامية على مستوى العالم، وعنها تفرعت معظم الحركات الإسلامية في كثير من الدول، وفي ظل تعثر أداء الإخوان في حكم مصر أو إخفاقهم نهائيًا في ترسيخ أهمية المشروع الإسلامي وتفرده يقضى على إمكان صمود المشروعات الإسلامية في الدول الأخرى، وتتراجع الثقة في المشروع الإسلامي برمته.

كذلك تتجلى أهمية الدراسة في إثارة إشكالية جدلية العلاقة بين الدولة القومية الحديثة باعتبارها كيانًا غربيًا في الأساس، وأنموذج الخلافة باعتباره الهوية الرئيسة للمشروع الإسلامي، فإخفاق الإخوان في تحقيق أولى خطوات النجاح في علاقتهم بكيان الدولة مؤشر إلى عدم إمكان استعادة نظام الخلافة من

الأساس. ذلك الهدف الذي من دونه تفقد سائر المشروعات الإسلامية غايتها، ويصبح لزامًا عليها الاجتهاد للتوفيق بين الإسلام كدين والدولة ككيان لا مفر منه، بدلًا من التركيز على الخلافة التي هي في أساسها كانت اجتهادًا في الحكم يمكن العدول عنه بما يلائم متطلبات العصر.

الدراسات السابقة

ترتكز الدراسات السابقة، في ما يتعلق بالدولة القومية الحديثة والحركات الإسلامية وجدلية العلاقة بين الطرفين، على ثلاثة أنواع من الدراسات:

- دراسات موضوعها الدولة القومية الحديثة نشأتها وتطورها وعلاقتها بالعلمنة، وترتكز الدراسة في الأساس على أطروحات عبد الوهاب المسيري عن الدولة كأداة للعلمنة الشاملة في كتابه المهم **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**.

- دراسات موضوعها دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتستعين الدراسة بمساهمات رضوان السيد في تحليله مفاهيم الدولة والأمة في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة، إضافة إلى دراسة إبراهيم البيومي غانم التي تناول فيها الفكر السياسي لحسن البنا، خصوصًا في ما يتعلق بمساهمات البنا في مفهوم الدولة.

- أدبيات جماعة الإخوان المسلمين ومصادرها الفكرية التي نظّرت لحركتها ولا تزال، وفي مقدمها رسائل حسن البنا مؤسس الجماعة، وأهم المؤلفات التي كتبها رواد الجماعة على مر تاريخها الطويل، وذلك بهدف مقارنة مدى اتفاق أداء الجماعة مع هذه الأدبيات باعتبارها مصدر مشروع الجماعة وثوابته أو مدى اختلافه عنها بعد وصولها إلى الحكم.

منهجية الدراسة

نسعى في هذه الدراسة إلى عرض العلاقة الإشكالية بين الإخوان المسلمين، كحركة إسلامية هدفها إعادة الخلافة «أستاذية العالم»، والدولة التي وصلوا

إلى مقاعد السلطة فيها منذ ما يزيد على عام. وسنعرض هذه العلاقة من خلال مصدرين رئيسين سنقارن بينهما: المصدر الأول هو المصدر الفكري النظري المتمثل بأدبيات الجماعة، من مؤلفات مؤسسها حسن البنا وأهم مفكريها عبر عصور الجماعة المختلفة، والمصدر الثاني، هو المصدر الحركي المتمثل بأداء الجماعة على الأرض، لقياس مدى اتفاق الفكر مع الحركة وتطور كليهما عبر مشوار الجماعة. وهنا سنقيس في الدراسة مدى انحراف الحركي عن الفكري الخاص بالجماعة فحسب، من دون مقارنة اتساق أداء الجماعة بباقي أفكار الحركات الإسلامية الأخرى مثل التيار السلفي الذي يوجه إلى الجماعة كثيرًا من سهام النقد على انحرافاتها عن مبادئ القرآن والسنة الراسخة.من وجهة نظره.

فرضيات الدراسة

- الدولة هي الوسيلة الرئيسة للعلمنة.
- الدولة القومية الحديثة تصاعدت قوتها بمرور الزمن.
- الدولة القومية الحديثة من المتعذر إلغاؤها لمصلحة كيانات أخرى في الحكم كالخلافة الإسلامية.
- تراجع أداء المشروع الإسلامي في السلطة نتيجة ضغط الدولة كأداة علمنة عليه.
- المشروع الإسلامي قدم تنازلات في قضايا مركزية وليست هامشية منه.

تقسيم الدراسة

- الدولة القومية الحديثة... نشأتها وعلاقتها بالعلمانية.
- الدولة كأداة للعلمنة الشاملة (مناقشة لأطروحات عبد الوهاب المسيري).
- الدولة في أطروحات المشروعات الإسلامية العربية (أنموذج الإخوان المسلمين)

- الدولة وعلمنة المشروع الإسلامي (الإخوان المسلمون في حكم مصر وأهم تنازلاتهم).

- سيناريوات المستقبل للمشروع الإسلامي.

أولًا: الدولة القومية الحديثة النشأة وعلاقتها بالدعوة العلمانية

تعرَّف الدولة القومية بأنها ذلك الكيان السياسي الذي ينضوي تحت لوائه مجموعة من البشر المتجانسين في إطار سيادة الدولة، وهي دولة تحوي عرقًا واحدًا بدلًا من أعراق عدة.

تستخدم كلمة دولة للإشارة إلى مدلولين:

- جميع الأشخاص والمؤسسات الذين ينتظمون في الإطار السياسي للمجتمع.

- مؤسسة الحكومة، ومن ثم تقف الدولة في مقابل المواطنين.

تستخدم كلمة «دولة» بالمعنى الأول الشامل، فالدولة شكل من أشكال الترابط (جماعة إنسانية منظمة بشكل واعٍ)، وهي تختلف عن أشكال الترابط الأخرى من خلال الوسائل التي تستخدمها، أما هدفها فهو الحفاظ على النظام والأمن، وهي تنجز هذا من خلال مجموعة من القوانين تساندها القوة. والدولة تمارس سلطتها وسيادتها داخل مساحة جغرافية محددة، والسيادة تعني أن الدولة هي صاحبة السلطة المطلقة والوحيدة وأنها هي المرجعية النهائية. وتتشكل الدولة حينما يجتمع أي عدد من الأفراد مكونين شعبًا واحدًا أو كيانًا سياسيًا موحدًا في ظلّ حكومة واحدة وحاكم معيّن يتفقون عليه ويتعاملون معه، وهو التعريف الذي تبرز فيه فكرة المركزية، فالدولة لا يمكن أن تقوم إلا بحكومة واحدة تتولى إدارة شؤون الشعب.

هذه الدولة بمفهومها نشأت في شكلها المركزي الحديث في القرن السابع عشر، حينما بدأت الدعوة العلمانية تتصاعد ضد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في روما، التي مثلت سلطة مزدوجة دينية سياسية تسيطر بها الإمبراطورية الرومانية

على رعاياها في سائر أنحاء أوروبا. ولذلك صاحبت الدعوة إلى الانفصال عن سيطرة الكنسية الرومانية دعوات لإحياء القوميات المختلفة التي طالبت بالانفصال سياسيًا عن سلطة الإمبراطورية الرومانية، لتنشأ دعوتا العلمانية والقومية متلازمتين.

ارتبطت فكرة القومية بالعلمانية على أساس أن الرابطة الرئيسة بين البشر أصبحت القومية، وذلك بدلًا من رابطة الدين أو المذهب، الأمر الذي ساهم في تراجع دور الدين على المستوى الاجتماعي، حيث ما عاد معيارًا للتفرقة بين البشر، خصوصًا أن أوروبا خاضت حروبًا دينية طويلة بين «البروتستانت» و«الكاثوليك»، وجاءت رابطة القومية كتعبير عن تنحية الدين عن المجتمع واستبداله بالقومية، حيث أصبح ولاء الأفراد الأول للدولة القومية، وأصبح الدين شأنًا خاصًّا.

كذلك ارتبطت العلمانية ارتباطًا وثيقًا بظهور الحركات القومية، فرغبة الملوك الأوروبيين في تكوين دولهم القومية القوية، خصوصًا إيطاليا وألمانيا؛ لأنهما كانتا مقسمتين، دفعت ملوك أوروبا إلى مناصبة الكنيسة الكاثوليكية العداء، رغبة في التحرر من سيطرتها على الدول وتمهيدًا لفرض الملوك سلطتهم المطلقة لتكوين دول قومية قوية.

قدم مفكرو أوروبا مساهماتهم الخاصة بالتنظير لهذه الدولة ومدى أهمية دورها في حياة المواطنين، ليؤكد هوبز أنها في منزلة الإله الفاني الذي يدين له المواطن بالسلام والدفاع وهي - في رأيه - أدنى رتبة من الله غير الفاني، وبموجب السلطة الممنوحة من كل فرد داخل الدولة، تتمتع هذه الدولة بقدرة وقوة إلى درجة أن الرعب الذي توحيان به، يجعل إرادة الجميع تتأقلم في سبيل السلم في الداخل، والتعاون حيال الأعداء في الخارج، وفي هذا الإله يكمن جوهر الدولة.

بالمثل قدم جان بودان في كتابه **الكتب الستة للجمهورية** اجتهاده الخاص بالدولة القومية الحديثة عبر نظريته عن السيادة، لأنه رأى أن الدولة تملك القوة السيادية التي تخولها توحيد المواطنين وسائر أجزاء الدولة تحت لوائها، من خلال (قانون عام، وأعراف عامة، قضاء عام، أملاك عامة)، إنها السيادة التي تعبّر عن نفسها من خلال القوة التي تساعد في انسجام الدولة وتماسكها ومركزيتها.

عرفت أوروبا قبل نشأة الدولة القومية المركزية الحديثة كيانات سياسية عدة للحكم:

- فاليونانيون القدامى استخدموا لفظة «بوليس» (Polise) أي المدينة الدولة بمعنى كيان سياسي أصغر حجمًا من الدولة، ومفهوم المدينة الدولة يشمل الدين والحياة والثقافة والحكومة، لذا لم يكن هناك فصل بين الدولة من جهة والأخلاق والدين من جهة أخرى، وكانت الطقوس السياسية في المدينة الدولة طقوسًا دينية.

- استخدم الرومان الكلمة اللاتينية «ريس بوبليكا»، أي الأمور العامة ومنها الكلمة الإنكليزية ريابليك (Republic) أي الجمهورية، وتشير إلى الإطار القانوني للترابط السياسي، كما استخدم الرومان أحيانًا الكلمة اللاتينية «كيفيتاس»، أي جماعة المواطنين.

- في العصور الوسطى في الغرب، استخدمت الكلمتان اللاتينيتان «ريجنوم» و«كيفيتاس»؛ استخدم المصطلح الأول للإشارة إلى الملكيات، والثاني للإشارة إلى المدن - الدول التي كانت توجد في بعض أجزاء أوروبا. واستخدمت أيضًا كلمة ريس بوبليكا للإشارة إلى الأمة المسيحية ككل، أما الكلمة الأوروبية الحديثة «State» فهي من الكلمة اللاتينية «ستيتوس»، وهي ترد في العبارة اللاتينية «ستيتوس ريجليس» أي مكانة الأمير أو سلطة الأمير، أي الدولة مرتبطة من البداية بمفهوم السيادة المطلقة.

بدأت صفة المركزية في الظهور بفرض السلطة الملكية المطلقة في الدولة القومية الحديثة، من خلال إعلاء سلطة القانون والقرارات السياسية المتخذة من الحكومة المركزية في العاصمة التي عملت على توحيد المواطنين تحت سلطاتها، لتصبح السلطة مركزية وموحدة بعدما كانت موزعة بين النبلاء وأمراء المدن إضافة إلى ملوك الدول ثم الإمبراطور في روما.

كذلك ساهم نمو الطبقة البرجوازية الجديدة وإنشاء الجيوش الحديثة في تعزيز مركزية هذه الدولة وفرض سيطرتها على المواطن، وكان لتأسيس نابليون الجيش الفرنسي الحديث أثره البليغ في نشأة الدولة القومية المركزية الحديثة في عقب الثورة الفرنسية، وساهمت انتصارات هذا الجيش الحديث في ترويج أنموذج الدولة المركزية في سائر البلاد الأوروبية، بل العربية أيضًا.

من هنا ارتبطت حركة التنوير بإحياء الروح القومية، إذ كان الجهد العقلي الكبير في العلم والفلسفة قبل القرن السادس عشر في صميمه بعيدًا من المشاعر القومية، كما كانت حركة التنوير قوة لا تعرف حدودًا سياسية، أما حركة التنوير في القرن السادس عشر وما بعده فعملت على تقوية الفوارق القومية، وساعدت في ظهور تصورات صوفية للوطنية، وكانت هذه إحدى النتائج غير المتوقعة التي ترتبت عن كتاب التنين لهوبز، حيث أصبحت الأمة تُعدُّ شخصًا على نطاقٍ أوسع، يملك نوعًا من الإرادة الخاصة به، وأصبحت لهذا الشعور القومي الجديد السيطرة على القوى التي أشعلت ثورة 1789، أما إنكلترا التي كانت تملك لحسن حظها حدودًا طبيعية، فكانت قد اكتسبت الحسّ القومي في أوضاع أهدأ بكثير.

ثانيًا: الدولة كأداة للعلمنة الشاملة (أطروحات عبد الوهاب المسيري)

يعرض عبد الوهاب المسيري في مجلده الثاني من كتاب **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** كيف أن الدولة المطلقة التي أُسِّست في أوروبا بدءًا بالقرن السابع عشر، شكلت الإطار الأساس الذي نهضت في ظله الدعوات إلى العلمانية وتحولت من الفكر إلى التطبيق. فالدولة عند المسيري أهم آليات الترشيد المادي، فهي لم تقنع بفصل الدين عن الدولة، ولم تقنع بانحسار نفوذ الدين عن بعض مجالات الحياة، وإنما أصرت على أن يغطي نشاطها جميع مجالات الحياة، وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الدين، وإعلان نفسها مصدرًا وحيدًا للقيم.

من هنا كانت الدولة هي الآلية الأساس التي تمت من خلالها عملية ترشيد المجتمعات الغربية وتجريدها في إطار الواحدية المادية (ومن ثم علمنتها)، ويطلق المسيري على هذه الدولة اسم الدولة المطلقة حتى يؤكد صفة المطلقية والمرجعية النهائية التي تتصف بها الدولة العلمانية القومية المركزية. فصفة المطلقية عنده صفة أساسية للدولة التي لا تستمد شرعيتها من أي مرجعية متجاوزة (دينية أو أخلاقية)، وإنما من المرجعية الكامنة فيها، فالدولة المطلقة عنده هي تلك التي تستند إلى القانون الطبيعي المنفصل عن العقيدة الدينية، أو عن أي مطلقات دينية أو أخلاقية أو إنسانية، أي عن أي مرجعية مادية، فالقانون

الطبيعي، قانون لم يضعه البشر، فهو يوجد في عالم الطبيعة المادية لم يأت من خارجها، ومن ثم يقع خارج نطاق الإرادة والرغبة الإنسانية والوحي الإلهي (أي إنه خارجي بالنسبة إلى الإله والإنسان)، والدولة المطلقة هي مركز الكون في النظام الطبيعي، وهي تنويع على مفهوم الطبيعة والمادة، فهي مرجعية ذاتها، مطلق علماني غير خاضع لأي مطلق ديني أو أخلاقي خارج عنها، وسيادتها مطلقة، ومصلحتها هي الهدف الوحيد الأسمى (مصلحة الدولة) والقيمة الوحيدة النهائية، لذا فصلت هذه الدولة نفسها لا عن الدين وحده، وإنما عن جميع القيم والمطلقات الأخلاقية والإنسانية.

من هنا تطورت الدولة من أداة لتنظيم المجتمع والمواطنين في إطار من الاسترشاد بالمبادئ الدينية والقيم الأخلاقية إلى مرجعية في حد ذاتها تحت مسمى مصلحة الدولة العليا، وأمنها القومي الذي يضحّى بما عداه في سبيل الحفاظ على هذا الكيان المطلق.

بذلك يؤكد المسيري أن الدولة بعدما حولت نفسها لا عن الدين فحسب وإنما عن جميع القيم والمطلقات الأخلاقية والإنسانية، وبعدما حولت نفسها إلى مرجعية ذاتها، أصبحت المرجعية المادية للجميع وركيزة نهائية وكيانًا واجب الوجود، لا يمكن النقاش فيها أو التساؤل في شأنها، وتستند جميع الأنساق الفكرية إليها، وهي تصبح مثل النظام الطبيعي الذي يضع نفسه فوق الإنسان ولا يوليه أي أهمية خاصة، وهي نظام كلي شامل لا تتخلله ثغرات أو فراغات، يحاول السيطرة على الطبيعة والإنسان، ويرشدهما (يعيد صوغهما) ويوظفهما لمصلحته، ولذا لا بدّ من أن يتزايد نفوذ الدولة وتتدعم قبضتها على جميع مناحي الحياة، إن كانت تريد أن تؤدي وظيفتها على أكمل وجه، فازدياد قوة الدولة ونفوذها هو ما ينبغي أن يسعى إليه الحاكم والمحكوم. وهذا التجاوز الأخلاقي والديني في سبيل تدعيم قوة الدولة كان من أهم مساهمات مكيافيلي في نصحه للأمير، طالبًا منه ألا يعبأ بالفضائل بل أن يلجأ إلى الرذائل إن كان ذلك يحقق مصلحته، أو كما أراد مكيافيلي حقًا من وراء ذلك تحقيق مصلحة الدولة، فرأى أن القسوة تقيم النظام وتمنع الفوضى وتحقق الوحدة وتقضي على الفتنة.

يرى المسيري أن الدولة المطلقة ليست هي التي تتبع نظام الحكم الاستبدادي بل باعتبارها مرجعية المجتمع، إذ يظهر إطلاق الدولة بحسب المسيري في عبارات مثل «سياسة الدولة العليا وسيادة الدولة وحق الدولة»، ولعل ظهور الدولة المطلقة ديمقراطية كانت أم شمولية، هو الخطوة الحاسمة في عملية العلمنة، فهي تهيمن على المجتمع كله - بأعضائه ورموزه - وتوجهه وتحوِّل الإنسان والواقع.

ظهرت الدولة المطلقة في رأي المسيري كترجمة علمانية لمفهوم الدولة الوثنية القديمة، فبعدما كانت الدولة الوثنية مقسمة بين الإله الحاكم والشعب والأرض، تظهر الدولة المتألهة بديلًا من الملك المتأله، وعبرت هذه الدولة المطلقة عن نفسها في البداية بالملكية المطلقة، لكن هذا الإطلاق الذي روجه مكيافيلي في كتابه الأمير كان في الحقيقة رغبة في مطلقية الدولة بعدما فقدت غطاءها الديني، فكان الحق الإلهي للملوك مستمدًا في البداية من مطلقية الخالق والقانون الطبيعي، ومن رغبة عقلية عند البشر في فرض النظام على الفوضى، وكان هذا يعني إلغاء الكنيسة كمفسر لكلمة الإله، ثم انكمش المصدر الإلهي الديني للسلطة، وأصبح الحاكم المطلق حاكمًا زمنيًا، وأصبحت شرعيته مستمدة من القانون الطبيعي فحسب.

يسترعي المسيري الانتباه إلى أن الدولة القومية المطلقة هي في العادة دولة قومية مركزية تدير المجتمع بأسره، من نقطة مركزية واحدة هي العاصمة ومركز السلطة، وهذه المركزية تتطلب أن يصبح الواقع متجانسًا نمطيًا يشبه آلة الساعة، لأن الدولة المركزية لا يمكنها أن تتعامل إلا مع وحدات متشابهة قياسية، ومن هنا تنبثق ضرورة فرض المرجعية الواحدة المادية، ويلاحظ مع تزايد هيمنة المرجعية المادية، أن المركزية تزداد وكذلك ارتباط الأطراف بالمركز، وهذا ما حاولت الملكيات تحقيقه من خلال التغلغل في جميع قطاعات المجتمع، وكان تأسيس الجيوش المركزية الحديثة هو الوسيلة التي استطاعت الدولة من خلالها فرض فكرة النمطية على الأفراد وإخضاعهم فكريًا وجسمانيًا لإرادة الدولة وتسخيرهم لرغباتها تحت شعارات القومية المتخيلة التي لم تكن راسخة بهذا الوضوح قبل القرن السابع عشر.

1- الدولة والدين

باعتبارها الآلية التي تمت من خلالها علمنة الفرد والمجتمع، بدأت الدولة، مع تصاعد معدلات العلمنة وتعميق مطلقية الدولة وتزايد هيمنتها كمرجعية نهائية مادية، في الهجوم المباشر على الدين الذي كان يبث في الفرد قيمًا دينية وأخلاقية مطلقة تتعارض وفكرة الدولة المطلقة (إذ لا يمكن أن يوجد مطلقان ومرجعيتان في داخل نسق واحد). وفي حالات أخرى، كانت الدولة المطلقة لا تجرؤ على الهجوم على الدين، فكانت تزيد رقعة الحياة العامة التابعة لها، وتقلص رقعة الحياة الدينية وتجعلها مسألة خاصة، وبات غير مهم التساؤل عن عقيدة الإنسان أو انتمائه الديني ولا حتى سلوكه الشخصي، خلقيًا كان أم منافيًا للأخلاق، لأن المهم أصبح هو مدى نفعه للدولة وولائه لها فحسب، وأصبح الإنسان وحدة نمطية (قطعة غيار) صمِّمت، بحسب معايير محددة، حتى يكون من السهل التعامل معه وإدارته. وعلى الرغم من سقوط الملكية المطلقة في أوروبا في القرن العشرين وتصاعد موجات الديمقراطية وتطبيق الملكية المقيدة بالدستور والبرلمان فإن علمنة الدولة وتجاوزها للدين لم يتوقفا، إذ إن المطلقية السياسية هي التي سقطت بظهور الديمقراطية وبقيت مطلقية الدولة ككيان لا كأفراد ممثلين في الملوك، فما سقط هو المطلقية السياسية للملكية وليس المطلقية المعرفية والأخلاقية والسياسية للدولة، الأمر الذي عبرت عنه مدرسة ما بعد الحداثة، مشككة في جميع بشائر الحرية التي أتى بها عصر التنوير وشعارات الديمقراطية، لأن الدولة بقيت مطلقًا وحيدًا ومرجعية أخلاقية وفلسفية وسياسية جديدة للإنسان الغربي، يحظى بالإجماع القومي ويوظف البشر في خدمته، وهي كيان لا يمكن محاكمته من منظور مجموعة من القيم خارجة عنه ومتجاوزة له.

يعتقد المسيري أن مطلقية الدولة زادت بفضل النظرية السياسية الحديثة التي تروّج فكرة الشعب باعتباره المصدر الوحيد للسلطات والقوانين، وهذا الشعب على الرغم من أنه مصدر السلطات والقوانين لا يعبِّر عن نفسه بشكلٍ مباشرٍ، وإنما يعبِّر عن نفسه من طريق أجهزة الدولة المطلقة ومؤسساتها، ومعنى هذا أن الدولة بذلك تتعمق مركزيتها وتترسخ صفة المطلقية فيها، فالشعب ما هو إلا مادة بشرية توظفها الدولة لخدمة المصلحة العامة.

2- ما بعد الحداثة والدولة القومية الحديثة

على الرغم من أن المسيري قدم بعض الدلالات على أن الدولة القومية الحديثة بدأت في الضعف والتفكك نتيجة بعض العوامل، إلا أن ظهور أفكار ما بعد الحداثة أكد بما لا يدع مجالًا للشك أن الدولة القومية الحديثة على العكس من تنبؤات بعض المفكرين زادت قوتها وتدخلها في حياة الفرد وشؤون المجتمع أكثر من أي وقت مضى.

بدأت مدرسة ما بعد الحداثة في الظهور، في منتصف القرن العشرين، لتُخرج فلسفات جديدة في شأن الدولة كان أشهرها مساهمات ميشال فوكو عن سلطة الدولة، فالحداثة التي نظّرت للدولة من خلال فكرة العقد الاجتماعي الذي ظهر فيه طرفا التعاقد وكأنهما متساويان ولدى كل منهما مكتسباته من هذا العقد، تراجعت لتحل محلها مقولات فوكو التي ارتأت أن الدولة أصبحت كيانًا تسلطيًا سلب من الفرد حريته تمامًا، وأن أوهام الحداثة في شأن الحرية سقطت بفضل تغول سلطة الدولة على الفرد، وتجلى ذلك من خلال اهتمام فوكو بمسائل مثل علم الجريمة أو المرض العقلي أو حتى علوم مثل الفلسفة ونظرية الاقتصاد، التي تمثل كلها أدوات للحجر والعقاب والإدارة الدقيقة للتفصيلات من جانب سلطة تلميحية تارة وطغيانية طورًا. ومجلّد «السلطة» حافل بمقالات وحوارات تبيّن، بمصطلحات مقنعة وحاذقة، الطريقة التي كانت تتيح لشخصية سيادية من عصر النهضة، مثل الملك أو الكاردينال، الاختفاء ببطء تدريجي من أجل معاودة الظهور في هيئة تفصيلات حقوقية تخصّ قانون العقوبات الذي تديره هيئات غير فردية، ومنظّرو رقابة وعقاب من أمثال جيريمي بنثام، أو طوائف العلماء والخبراء الذين يحرسون «ميادين» سلطتهم بيقظة تامة ضدّ الدخلاء. وفي حين أن لويس السادس عشر أخضع أحد المتآمرين على قتله لتعذيب بطيء حتى الموت على مرأى منه، فإن أصحاب السلطة الحديثين مبعثرون على أنماط النسيج الاجتماعي المختلف، غير مرئيين، غير مشخصَنين، لكنهم ليسوا أقل قسوة حين يتصل الأمر بالتعامل مع المخالفين ومنتهكي القانون.

أدرك فوكو أن وعود عصر التنوير ببلوغ الحرية من خلال العقل انقلبت رأسًا على عقب، ونجمت عنه هيمنة العقل ذاته الذي أخذ يغتصب أرض الحرية أكثر فأكثر.

ثالثًا: الدولة في فكر الإخوان المسلمين

1- مصر والدولة القومية الحديثة

كانت علاقة السلطة بالسكان في مصر على قدر كبير من المرونة والاتساع حيث تمتع المصريون - وغيرهم من مواطني الدولة العثمانية - بحرية حركة كبيرة في علاقتهم بالسلطة، لكن هذه العلاقة تحولت وبدأت الدولة المصرية في التغول وفرض الهيمنة منذ حكم محمد علي الذي قرر إنشاء جيش نظامي حديث على غرار الجيوش الأوروبية، الأمر الذي تطلب أن تضطلع الدولة بدور جديد لم تختبره مسبقًا في علاقتها بالمواطنين، بهدف تجنيدهم والرقابة عليهم والسيطرة كجنود في هذا الجيش، لتتبدل علاقة المواطنين بالدولة التي وسعت سلطاتها وأدوراها في حياة المصريين لتصبح يدها هي العليا في فرض النظام، باستخدام أدوات السيطرة كالقانون والجيش والسجن، ولتتدخل الدولة في فضاءات جديدة كانت خارج سيطرتها تمامًا قبل محمد علي، حيث أصبح لا فكاك لأي مواطن من الخضوع لهذه السلطة.

استمر تعاظم سلطات الدولة وهيمنتها يتزايدان تدريجًا ويتسع نطاقهما إلى أن سقطت الخلافة الإسلامية رسميًا في عام 1924 فيما كانت أغلبية الدول العربية والإسلامية واقعة تحت سلطة الاحتلال الأوروبي بالفعل، وعمل هذا الاحتلال من أجل الاستغلال الأمثل لثروات هذه الدول على نقل بيروقراطية الدولة المركزية إلى المستعمرات لضمان سيطرة أفضل على الأفراد والثروات.

لذلك تميز شكل الدولة القومية الحديثة التي نقلها الاستعمار إلى عالمنا العربي بشيء من الاختلاف عن الدولة في بيئتها الأصلية، لأن هذه الدولة اتسمت في البيئة المستورِدة بأنها شديدة المركزية مقارنة بأنموذجها الأصلي، فلجأ المستعمر إلى المركزية المفرطة لفرض هيمنته على هذه الدولة في بيئة غير بيئتها، ولا سيما أنها بيئة غير متجاوبة مع هذه الدولة، وذلك تجنبًا للانفلات في الأطراف من النظام والقانون المفروض.

لهذا كله تطرفت الدولة القومية في نسختها العربية أكثر، ليشهد المجتمع حملات عنيفة من العلمنة طوال فترة الاستعمار، وحتى بعد الاستعمار، وتولي

الأنظمة العسكرية التي استمرت في تحييد الدين، خصوصًا في ظل التأثر المبالغ فيه بالشيوعية.

2- الدولة في فكر حسن البنا

شغلت الدولة حيزًا مهمًا من فكر حسن البنا، لا من حيث إصلاح دولة الخلافة، وإنما من مبعث البحث عن الدولة ذاتها، ومحاولة صوغ تصور معاصر لماهيتها وعلاقتها بالدين وعلاقة الدين بها، خصوصًا مع أزمة الهوية التي خلقها انهيار الخلافة والاستعمار. فالجدل الذي صاحب انهيار الخلافة، ودخول الدولة القومية المركزية الحديثة إلى العالم العربي بديلًا منها، أثار جدل علاقة الدين بالدولة، وهذا الجدل في جوهره كان بحثًا عن ماهية هذه الدولة وإلى أي حد يجب أن تتدخل أو تنحسر، ليبدأ أنصار الحركات الإسلامية في تأكيد أن الدولة يجب أن تخضع كليًا للدين، بينما رأى مفكرو الجانب الآخر، أن الدولة ككيان قوي يجب أن تكون هي صاحبة اليد العليا في علاقتها بالدين كما في علاقتها بالمجتمع.

حدد البنا خصائص ثلاث للدولة الإسلامية من وجهة نظره:

- **أنها دولة دعوة:** إذ تكون الدولة حارسة للدعوة لتكون الدولة والدعوة حارسين للحياة الإنسانية الصحيحة، فهي عنده دولة فكرة وليست دولة أيديولوجيا.

- **أنها دولة عالمية:** لأن عالمية الدعوة الإسلامية تفرض أن تكون الدولة عالمية، فالدولة تعمل على نشر الدعوة في سائر بقاع العالم حيث وظيفة الدولة التمكين لتحقيق مثالية الإسلام السياسية، وتمثل هذه العالمية نظام الخلافة من وجهة النظر الإسلامية، كما تؤكد تأثر البنا بسقوط الخلافة الإسلامية للدولة العثمانية وسعيه إلى إحيائها مرة أخرى.

- **أنها دولة محكومة بسلطان الشريعة وموحدة السلطة** وليست دينية بالمعنى المسيحي الغربي للدولة الثيوقراطية، لتصبح الدولة في خدمة الإسلام ورسالته لا العكس.

يتضح من عرض مفهوم الدولة عند حسن البنا رؤية أن جماعة الإخوان ترى الدولة بشكل عام وسيلة لا غاية، باعتبارها مرحلة لما بعدها، من نشر الدعوة إلى

تحقيق فكرة الخلافة، وهي الأفكار التي لا تزال الجماعة تعتمدها حتى الآن، وإن خف التصريح بها بشكل مباشر.

3- تطور فكر جماعة الإخوان المسلمين في خارج السلطة

في خضم هذه الانتكاسة الحضارية أمام الاستعمار وسقوط الخلافة، وبعد أقل من أربع سنوات فحسب، ظهرت أفكار حسن البنا الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر في عام 1928، مستهدفًا إعادة نظام الخلافة المنهار مرة أخرى في ما سمي بأستاذية العالم. وتستند فكرة أستاذية العالم عند جماعة الإخوان إلى أنها المرحلة الأخيرة في الإصلاح، والترتيب هو كالتالي، أن يُصلح المرء من نفسه ثم أسرته ثم مجتمعه ثم أخيرًا العالم... وهذا الأخير هو ما يعرفونه بـ «أستاذية العالم».

لا تزال أفكار الجماعة حتى الآن مؤسسة، تأسيسًا رئيسًا على أفكار حسن البنا، ولا سيما على رسائله. ولم تشهد الجماعة مفكرًا بأهمية البنا نفسه ينظّر لها طوال تاريخها بخلاف بعض أفكار سيد قطب التي أثارت جدلًا كثيرًا في شأنها، وجل ما أدخلته الجماعة من تعديلات في فكرها كان تحت ضغط الحركة على الأرض، ليأتي الضغط الحركي في السياسة والمجتمع سابقًا على التنظير الفكري، وكأن دور الفكر أصبح تبرير تغيرات بعض وجهات نظر الجماعة مثل التحالف مع الوفد قبيل انتخابات عام 1984، أو وثيقة المرأة والشورى والتعددية التي صدرت في عام 1994، أي بعد 10 أعوام كاملة من قرار الجماعة خوض الانتخابات البرلمانية أول مرة في عام 1984 وقبولها أدوات السياسة الديمقراطية كدخول البرلمان، لتبدأ رحلة الإصلاح من داخل النظام لا من خارجه، خصوصًا بعد صدور كتاب المرشد الثاني للإخوان حسن الهضيبي **دعاة لا قضاة**.

بذلك تكون الجماعة قد واصلت مسيرتها أكثر من ثمانين عامًا بمصادرها الفكرية نفسها، من دون تطوير يذكر، وبالنظرية نفسها التي وضعها البنا منذ الثلاثينيات من القرن الماضي، وكان ذلك نتيجة ما تعرضت له الجماعة من ضغط على المستوى السياسي ومن اعتقالات واسعة لأغلبية أعضائها في عهد عبد الناصر، ثم تصادمها بنظام مبارك ومحاكماته العسكرية، خصوصًا بدءًا بمنتصف التسعينيات،

كما ضعف التنظير لأن الجماعة ركّزت على الحركة أكثر من تركيزها على الفكر، بهدف نشر فكر الحركة على الأرض من خلال الدخول إلى النقابات والجامعات بشكل أسرع، كما أنها عانت عدم توافر قامات فكرية كالتي عاصرتها في فترة الجيل الأول لتأسيسها، فيما ظهر جيل جديد تميز بقدراته التنظيمية العالية وبتدربه على العمل على الأرض، ليبدأ التركيز على الحركة لا على الفكر.

مثّل عقد الثمانينيات بداية مرحلة جديدة في تاريخ تطور الجماعة، لأنها بدأت في خوض تجربة الانتخابات البرلمانية، وشاركت بفاعلية في الانتخابات النقابية إلى جانب دورها المتواصل منذ السبعينيات في اتحادات طلاب الجامعات المصرية، فأتاح لهم تسامح السادات مع الحركات الإسلامية طوال فترة حكمه حرية حركة أكبر ساهمت في إيجاد جيل قوي من القادة الطلاب ذوي الكفاية التنظيمية العالية، الأمر الذي أهّلهم في الثمانينيات ليكونوا نواة الحركة النقابية الإخوانية التي انتشرت في سائر النقابات المهنية في مصر، واستطاعت الانتشار جدًا في المجتمع بتقديم الخدمات وخوض الانتخابات، إذ بلغ نشاط الجماعة من الاتساع الحد الذي دفع نظام مبارك، بعد عقد ونصف عقد من المهادنة معهم، إلى الميل إلى المواجهة وإجراء المحاكمات العسكرية والتضييق الأمني ضدّ الجماعة وأعضائها ونشاطها، بدءًا بالنصف الثاني من التسعينيات.

يمكن اعتبار مرحلة الثمانينيات هي المرحلة الأكثر نضجًا في مسار تطور جماعة الإخوان المسلمين في مصر. فأنهت الجماعة منذ بداية السبعينيات علاقتها بجميع صور العنف وأشكاله، وحولت السمة السلمية الغالبة في خطاب «الإخوان المؤسسين» إلى سمة وحيدة بإحداث قطيعة فقهية وتنظيمية وسياسية مع جميع الأفكار التي على أساسها بُني التنظيم الخاص للجماعة.

تحكّم بالإخوان، طوال الثمانينيات، هاجس إدارة العلاقة بين تفسيراتهم الخاصة للنص الديني ومتطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي. ففي هذه الفترة، خاض الإخوان، أول مرة، معركة انتخابية وهم متحالفون مع تيار سياسي آخر مثلما حدث في عام 1984 حين تحالفوا مع خصمهم التاريخي حزب الوفد، وفي عام 1987 أيضًا حين شكلوا العمود الفقري لما عرف باسم «التحالف الإسلامي»، ثم قاموا بالترشيح كمستقلين في الانتخابات التشريعية التي جرت في عامي 2000 و2005.

خلال تلك المرحلة اكتسب الكادر الإخواني، أو اضطر إلى أن يكتسب، طوال تلك المرحلة مهارات جديدة في عقب تحالفه السياسي والعلني، أول مرة، مع أحزاب سياسية أخرى وفق قانون «العمل الجبهوي»، في فهم معنى «السيادة للشعب» و«الحاكمية» للأمة والدستور، الذي أدى بهم إلى تأكيد أن برنامجهم هو برنامج سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية.

نجح الإخوان في السيطرة ديمقراطيًا على عدد من أهم النقابات المهنية، واكتسبوا خبرات جديدة نتيجة التفاعل مع كثير من الفصائل السياسية الأخرى، ومال بعضهم إلى صوغ مفردات «وسطية» تعترف ولو نظريًا بأحقية وجود «الآخر»، ومن خلال تلك التجارب اكتسب الإخوان المسلمون أيضًا خبرة جديدة انعكست بشكل مباشر على خطابهم السياسي ومقولاتهم الدعائية، وأصبحنا بالفعل أمام صيغة إخوانية ثالثة تختلف عن إخوان العهد الملكي وإخوان العهد الناصري والساداتي على السواء.

هذا ما ترجمته الجماعة فكريًا في إصدار وثيقة المرأة والشورى والتعددية في عام 1994، فاعترفت فيها صراحة بالديمقراطية والتعددية وحق المرأة في العمل العام، وهو ما طبقته الجماعة بالفعل بترشيح أول امرأة في الانتخابات البرلمانية في عام 2000.

بعد عقد من المواجهات مع نظام مبارك الذي أصبحت الجماعة في ظله جماعة محظورة زُجَّ بقيادتها في السجون في عقب محاكمات عسكرية عدة، أصدرت الجماعة وثيقتها الثانية بعنوان «بيان للناس» في عام 1995، وأكدت فيه التزامها النهج السلمي، فأكد المرشد مهدي عاكف ذلك قائلًا: «إننا نتبنى منهجًا إصلاحيًا سلميًا متدرجًا مستمدًّا من الإسلام الذي يعنى ببناء الإنسان وبناء الأسرة وإصلاح المجتمع في جميع جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية في مسارات متزامنة ومتشابكة، كما نرى أن هذا الإصلاح لا بدّ أن يستند إلى المبادئ الخلقية في جميع جوانب الحياة، فالصدق والأمانة والنزاهة والوفاء والتضحية والإخلاص يجب أن تكون عصب أي نشاطٍ، إضافة إلى الحرية والعدل والمساواة والحق، ومن هنا أعلنا إيماننا بأن الشعب هو مصدر السلطات، وبالتعددية السياسية وبحق تكوين الأحزاب، وتداول السلطة سلميًا،

ونزاهة الانتخابات، واستقلال القضاء، والفصل بين السلطات، وحرية الصحافة، ورفضنا تمامًا استخدام العنف والإرهاب سبيلًا لتحقيق مآرب سياسية أو غيرها».

نجح الإخوان إلى حد كبير في طرح خطاب مؤثر ملائم لكل مرحلة تاريخية، فهم عندما قرروا تجميع أعداد هائلة في داخل تنظيمهم الناشئ في الثلاثينيات، طرحوا خطابًا عامًا يخلط الأخلاق بالنشاط الاجتماعي حتى لا يختلف عليه معظم المؤمنين، وإذا أرادوا، أو أراد بعضهم، أن يواجه السلطة القائمة بالعنف نجد أن مناضلي هذا التنظيم السلمي والاجتماعي أنفسهم قادرون بسلاسة مدهشة أن يتحولوا إلى طلاب ثورة وحملة سلاح. وأخيرًا حين أرادوا أن يؤثروا في عصر الانفتاح الديمقراطي النسبي في مصر الثمانينيات، وجدناهم قدّموا خطابًا سلميًا لفَظ بشكل حاسم أيَّ تقاطع مع خطاب العنف القطبي، ونجح في أن يحول بشكل كامل البنية التنظيمية الإخوانية إلى بنية سلمية تمارس السياسة عادة بصورة متداخلة مع المقدس، لكنها في النهاية، على مدار ما يقرب من أربعين عامًا نجحت في أن تحوِّل خطاب العنف إلى ذكرى.

رابعًا: الدولة وعلمنة المشروع الإسلامي (الإخوان المسلمون في حكم مصر)

كما جاء عند سيد قطب في كتاب **في ظلال القرآن**، ينتهي الانحراف الطفيف في أول الطريق إلى الانحراف الكامل في نهايتها، وصاحب الدعوة الذي يقبل التسليم في جزء منها ولو يسير، وفي إغفال طرف منها ولو ضئيل، لا يملك أن يقف عند ما سلم به أول مرة، لأن استعداده للتسليم يتزايد كلما رجع خطوة إلى الوراء والمسألة مسألة إيمان بالدعوة كلها. فالذي ينزل عن جزء منها مهما صغر، والذي يسكت عن طرف منها مهما صغُر، لا يمكن أن يكون مؤمنًا بدعوته حق الإيمان، فكل جانب من جوانب الدعوة في نظر المؤمن هو حق كالآخر، وليس فيها فاضل ومفضول، وليس فيها ضروري ونافلة، وليس فيها ما يمكن الاستغناء عنه، وهي كل متكامل يفقد خصائصه كلها حين يفقد أحد أجزائه، كالمركب يفقد خواصه كلها إذا فقد أحد عناصره.

بدى في المحور السابق كيف تطور فكر الجماعة على ندرة مساهماتها في الجانب التنظيري بدءًا بالسبعينيات، ليصبح أكثر انفتاحًا على المجتمع وأقل نفورًا

من أدوات الديمقراطية والتعددية، وهو تطور فكري استغرق ثلاثة عقود كاملة حتى بدأ بالظهور وبعدما تبنته الجماعة بالفعل في شقها الحركي، وهذا كان بداية علمنة المشروع الإسلامي، إذ أصبح فكر الدعوة المستمد من فكر حسن البنا والمستند إلى أصول الإسلام ممثلة في القرآن والسنة تابعًا لتحركات الجماعة على الأرض، ونزعت الجماعة إلى منح ما هو سياسي أولوية على ما هو عقدي وسلوكي ، وهذا في حقيقته إحدى صيغ العلمنة بفصل السياسي عن الديني، بل بإخضاع ما هو ديني لما يطرأ على السياسي من تقلبات.

إن كان ذلك لم يتضح خلال نشاط الجماعة خارج إطار الحكم، إلا أن ذلك ظهر جليًا بوصول الجماعة إلى السلطة سواء بأغلبية في مجلس الشعب في مطلع عام 2012 حتى منتصف حزيران/ يونيو من العام نفسه، أو بوصول محمد مرسي إلى الحكم في حزيران/ يونيو 2012، وهي مدة وإن كانت قصيرة في المجمل إلا أن سلوك الجماعة في أول عامين من حكمها يجعل مقولاتها النظرية على المحك في ظل الانحراف الواضح بين النظري الديني والحركي السلوكي للجماعة في الحكم.

بدت انحرافات الجماعة عن منهجها النظري في قضايا عدة أثارت جدلًا واسعًا في شأن أسلوب الجماعة في الحكم بما يخالف ثوابتها الراسخة، بل بعض الثوابت الإسلامية، الأمر الذي جعل التيارين السلفي والعلماني كليهما في صفوف المعارضة جنبًا إلى جنب ضدّ سياسات الجماعة، فلا هي استطاعت تغليب ما هو ديني واتباع المنهج الإسلامي الذي رفعت شعاراته منذ ما يزيد على ثمانين عامًا، ولا هي تخلت عن ذلك الخلط بين ما هو ديني وسياسي على مستوى الخطاب. ويشكل تراجع الجماعة عن بعض ثوابتها مثل قبول الربا أو الاستئثار بالحكم أو تأجيل مراجعة القوانين الوضعية لتوافق الشريعة الإسلامية والتصالح مع رجال الأعمال الفاسدين، يشكل ذلك تأثيرًا بالغ السوء في المشروع الإسلامي ومدى نجاعته في الاستجابة لمتطلبات المجتمع في مرحلة ما بعد الثورة.

نعرض في ما يلي أهم القضايا التي بدى فيها انحراف الجماعة عن بعض ثوابت دعوة الإخوان المسلمين، الأولى في الجانب السياسي، والثانية في الجانب الاقتصادي، والثالثة في العلاقات الدولية:

1- الديمقراطية ونبذ العنف

تُظهر خبرة الجماعة في الحكم بما لا يدع مجالًا للشك أن إيمان هذه الحركات بالديمقراطية كان تكتيكيًا وليس فلسفيًا وأن التزام الديمقراطية كان بهدف الوصول إلى السلطة لا أكثر. وهذا ما بدى في الخطاب السياسي الإخواني الموجه إلى المعارضة، إضافةً إلى السلوك الحركي لأنصار الجماعة ضدّ المعارضة سواء بتشكيل دروع بشرية لمنع تظاهرات المعارضة من الوصول إلى نواب الشعب أم في نزول أبناء الجماعة لحماية قصر الاتحادية والهجوم على المعتصمين، هذا إضافةً إلى استراتيجية الاستبعاد والإنكار لكل من يخالف وجهة نظر السلطة. وهذا يمثل انحرافًا عما دعا إليه البنا في ما يتعلق باحترام إرادة الأمة والإيمان بالرقابة الشعبية في رسائله:

«الحاكم مسؤول بين يدي الله وبين الناس وهو أجير لهم وعامل لديهم، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فإذا أحسن فله أجره، وإن أساء فعليه عقابه. ومن حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها، والنظام الإسلامي لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحًا من دونها، ومتى طبقت تطبيقًا يحفظ التوازن ولا يجعل بعضها يطغى على بعض، ولا يمكن أن يحفظ هذا التوازن بغير الوجدان الحي والشعور الحقيقي بقدسية هذه التعاليم، وإن في المحافظة عليها وصيانتها الفوز في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهو ما يعبرون عنه في الاصطلاح الحديث بالوعي القومي أو النضج السياسي، ومردها جميعًا إلى حقيقة واحدة هي اعتقاد صلاحية النظام، والشعور بفائدة المحافظة عليه، إذ إن النصوص وحدها لا تنهض بأمة كاملة كما لا ينفع القانون إذا لم يطبقه قاض عادل نزيه».

أما عند الإسلاميين المعاصرين فالوصول إلى السلطة السياسية لتطبيق الشريعة، هو مسوغ المشروعية، وليس إجماع الناس عليهم أو انتخابهم لهم. إذ تعتبر الأصولية الإسلامية أن الإسلام في خطر، ولذلك تريد حمايته بسلطان الدولة، من طريق الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة، وهذا معنى القول: الإسلام مصحف وسيف، الذي يعني تسخير الدولة للدين، والدين للدولة. هذا قول الإسلاميين.

2- قرض صندوق النقد الدولي

لجأت مؤسسة الرئاسة في الجانب الاقتصادي إلى الاستدانة من صندوق النقد الدولي استجابة لضغط انهيار الاقتصاد المصري وتراجع العملة، في هذا المضمار يقول حسن البنا مؤسس الجماعة: «تحريم الكسب الخبيث... ومن تعاليم الإسلام تحريم موارد الكسب الخبيث وتحديد الخبث في الكسب بأنه ما كان بغير مقابل من عمل: كالربا والقمار واليانصيب ونحوها، أو كان بغير حق: كالنصب والسرقة والغش ونحوها، أو كان عوضًا لما يضر: كثمن الخمر والخنزير والمخر ونحوها، فكل هذه موارد للكسب لا يبيحها الإسلام، ولا يعترف بها. ويوجب علينا روح الإسلام أن نحارب الربا حالًا، ونحرمه ونقضي على كل تعامل على أساسه: (إن ربا الجاهلية موضوع، وإن أول ربا أبدأ به ربا عمّي العباس بن عبد المطلب). كان المصلحون يتجنبون أن يقولوا في الماضي هذا الكلام حتى لا يقال لهم إن هذا مستحيل وعليه دولاب الاقتصاد العالمي كله، أما اليوم... فأصبحت هذه الحجة واهية ساقطة لا قيمة لها بعدما حرمت روسيا الربا وجعلته أفظع المنكرات في دارها، وحرام أن تسبقنا روسيا الشيوعية إلى هذه المنقبة الإسلامية، فالربا حرام حرام وأولى الناس بتحريمه أمم الإسلام دول الإسلام».

بخلاف آراء البنا في ما يتعلق بالربا، فإن الربا من المحرمات التي أورد الإسلام نصًا قرآنيًا صريحًا في تحريمه بشكل قاطع ومن دون استثناءات، وهذا يدل على أن الجماعة عدا أنها لم تورد البديل في شأن الاقتصاد الربوي، استجابت لضغط الاقتصاد بحجة التعامل مع معطيات الواقع ومتغيراته وهو ما يجعل ثوابت الجماعة - بل ثوابت الإسلام - في مرمى العلمنة شأنها في ذلك شأن هوامشها.

3- العلاقة بإسرائيل

أما في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية التي هي في قلب اهتمامات الجماعة منذ تأسيسها، بل إن الإخوان شاركوا بشكل مستقل كمتطوعين في هذه الحرب بما يقدر بألف مقاتل، فأثير جدل واسع في شأن التعامل المصري مع إسرائيل سواء في عدم استغلال حرب غزة الأخيرة في سحب السفير المصري نهائيًا من

إسرائيل أو في ما يتعلق بمشاركة إسرائيل في المواجهات العسكرية المصرية ضد الجماعات الجهادية في سيناء، وعدم استغلال حوادث رفح (2012) وحادثة اختطاف الجنود (2013) في المطالبة بتعديل اتفاقية السلام المصرية - الإسرائيلية، وانتظار الإذن من إسرائيل لإدخال قوات تعزيزية عسكرية إلى سيناء لمكافحة الإرهاب المستشري فيها بسبب غياب الأمن المصري عنها، بفعل الاتفاقية التي جعلت سيناء منزوعة السلاح لتتحول مسرحًا للجماعات الجهادية والإرهابية التي تهدد الأمن القومي المصري.

خامسًا: سيناريوات مستقبل المشروع الإسلامي

تعيش جماعة الإخوان المسلمين أزمة فكرية وحركية طاحنة منذ أزمة الإعلان الدستوري في تشرين الثاني/نوفمبر 2012 واستعدائها المعارضة استعداء واضحًا ودخولها في مواجهات دموية ضدّ شركاء الثورة من الشباب والحركات السياسية، وزاد من تفاقم هذه الأزمة عجز الجماعة عن إنجاز قوي على الأرض، الأمر الذي ساهم في رفع درجة السخط الجماهيري العام من أداء الجماعة في الحكم على المستويين السياسي والاجتماعي الاقتصادي، وبغض النظر عن تصاعد دعوات الانتخابات الرئاسية المبكرة، وسواء نجحت المعارضة المصرية في حشد الشارع المصري لخلع الرئيس المنتمي إلى الجماعة في 30 حزيران/ يونيو أم لا، تبقى الأزمة الفكرية تلح بشدة على الجماعة لإعادة النظر في توجهاتها في الفكر والحركة، ويستوي في هذه الحال استمرار مرسي في منصبه أم لا، هذا إذا أرادت الجماعة الحفاظ على قواعدها التنظيمية من التفكك والتحلل تحت وطأة الإخفاق السياسي، وغياب الرؤية الفكرية الواضحة، وفي ظل ذلك كله هناك ثلاثة سيناريوات من المتوقع أن تسير الجماعة في ركب أحدها:

1- السيناريو الأول: المراجعة الفكرية الشاملة

ما زالت عند الجماعة فرصة لثورة فكرية داخلية يُستغنى فيها عن سائر التنظيرات التي لم تعد تلائم الواقع الراهن في أي حال من الأحوال، خصوصًا أن أغلبية هذه التنظيرات والأفكار أنتجت في فترة الرعيل الأول للجماعة التي اختلفت سياقاتها السياسية والاقتصادية الاجتماعية جذريًا عما يتطلّبه الواقع

المصري في الفترة الراهنة، لكن هذه المراجعة الفكرية الشاملة تتطلب شجاعة من الجماعة للاعتراف بعدم ملاءمة أدبياتها الأساسية، كالرسائل مثلًا، حاجات الواقع الراهن، كما يتطلب ذلك توافر كوادر فكرية على درجة عالية من القدرة التنظيرية والرؤية المعرفية الشاملة، الأمر الذي يبدو أن الجماعة تفتقر إليه في ظل سيطرة أصحاب التخصصات الطبيعية والهندسية على المراكز القيادية للجماعة، وهؤلاء لا يمتازون بالقدرة على التفكير الاستراتيجي في المجالين السياسي والاجتماعي، كما تفتقد الجماعة فقهاء مقاصديين يمكنهم الاجتهاد في تنزيل مبادئ الشريعة على الواقع المتغير، حيث تقدِّم الجماعة إجابة عن جميع الأسئلة المطروحة في شأن المساحات المجهولة الشاسعة بخصوص تفصيلات برنامج الجماعة وخريطة طريق واضحة للخطوات التي تنوي اتخاذها في شأن قضاياها الفكرية الكبرى كالخلافة وتطبيق الشريعة.

2- السيناريو الثاني: التراجع والاندثار

على الرغم من تاريخ الجماعة المتجاوز الثمانين عامًا إلا أن الثورة المصرية خرجت بشكل مستقل عن الجماعة ورفعت شعارات غير إسلامية، هذا إضافةً إلى أن الجماعة نفسها أعلنت قبل الثورة بأيام أنها غير مشاركة فيها وانضمت إليها تحت ضغط الواقع وشارك شبابها مشاركة فردية مستقلة عن الجماعة. وهذه المؤشرات توضح بجلاء أن التيار الإسلامي لا يحظى بحضور اجتماعي على المستوى الفكري، فهو قادر على حشد الأفراد للتصويت لمصلحته لكنه غير قادر على تجنيد عناصر دائمة في صفوفه - وربما غير راغب إلا في الحصول على الأصوات فحسب، فالناخب قد يعطي صوته لجماعة أو حزب إسلامي لكنه فكريًا لا يعتنق أفكارها بشكل كامل، أضف إلى ذلك أن الأداء السيئ للجماعة في السلطة أثر في شعبيتها بشكل جلي. وتصاعدت تيارات ما بعد إسلامية وسطية تتسامح مع التدين الاجتماعي، لكنها في الوقت نفسه تفصل السياسي عن الدعوي، وعلى الرغم من أن هذه التيارات لا تزال في طور النشأة ولا تحظى بانتشار مماثل لانتشار جماعة الإخوان، إلا أن غياب بديل الإخوان في القوى الليبرالية والاشتراكية يدفع الناخبين والمواطنين دفعًا إلى التوجه نحو القوى ما بعد الإسلاموية، وينبئ بتجاوز المرحلة الراهنة لقوى الإسلام السياسي.

3- السيناريو الثالث: تراجع الشعبية مع بقاء القوة التنظيمية

يعد السيناريو الأقرب إلى الواقع، في ظل المعطيات الراهنة وضبابية التنبؤ بمدى قدرة الجماعة على مراجعة أفكارها، إضافةً إلى عجز القوى السياسية المناوئة، ما بعد الإسلاموية منها كما الليبرالية والاشتراكية عن تقديم البديل من الجماعة، ويرتكز هذا السيناريو على استمرار الجماعة كلاعب سياسي رئيس على الساحة وبالحجم التنظيمي نفسه والأعضاء، مع تراجع الانضمام إليها من المجتمع، حيث تستطيع الجماعة الحفاظ على قواعدها التنظيمية من دون إمكان التوسع في هذه القواعد، لتصبح قوة محافظة ممثلة عن اليمين الديني الإصلاحي، مع ظهور أحزاب سياسية شبابية جديدة تحاول تجاوز الثنائيات الصلبة التي يدور في فلكها الفكر السياسي المصري منذ الاستعمار حتى الآن، والتي تجاوزها العالم في مرحلة ما بعد الأيديولوجيا بينما لا يزال العالم العربي أسيرها، وكانت الثورات العربية من أكبر المؤشرات إلى بدء تجاوز المواطن العربي العادي هذه الثنائيات الجامدة.

في هذا السيناريو، ومن خلال فترة زمنية طويلة زمنيًا، ستخضع الجماعة لبعض التطور الفكري لكنه سيكون في إطار محافظ لن يمكّنها من زيادة حجمها مرة أخرى في الشارع، بل سيحتفظ لها بمكانة رئيسة بين اللاعبين السياسيين الكبار في مصر.

خاتمة

يتضح من خلال الدراسة أن الدولة القومية الحديثة التي هي نتاج عصر النهضة والتنوير الأوروبي بدءًا بالقرن السادس عشر، هي من أهم أدوات العلمنة الشاملة التي استخدمها ملوك أوروبا للخروج عن سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والانفصال عن الإمبراطورية الرومانية، ثم استخدمت هذه الأداة داخليًا لتطويع الشعب لإرادتها لتتحول تدريجًا إلى المرجعية الوحيدة في المجتمع، وتبدأ شيئًا فشيئًا في إزاحة الدين عن المجال العام، وخرجت هذه الدولة من محيطها إلى العالم في حملات استعمارية نقلت فيها تجربتها في المركزية المطلقة إلى دول العالم الثالث ومنها مصر، لتصبح الدولة القومية المركزية هي

الأسلوب الرسمي المتبع عالميًا في الحكم بعد تراجع الأساليب الأخرى مثل الخلافة والإمبراطوريات، وحيث أصبح لا فكاك من سلطة الدولة المتغولة على الأفراد إلى الدرجة التي دفعت مفكري ما بعد الحداثة وعلى رأسهم ميشال فوكو إلى التأكيد أن حرية الفرد تأكّلت بسبب الدولة القومية التي سيطرت على جسم الإنسان وعقله بالقانون والسجن والتعليم.

مارست الدولة القومية، في العالم العربي، منذ نشأة الجيش المصري الحديث في عصر محمد علي دورها في السيطرة على الأفراد سيطرة كاملة، خصوصًا في ظل سيادة نظم حكم استبدادية سياسيًا، وبعدما ورثت الحركات الإسلامية مقاعد الحكم خلفًا لتلك النظم وجدت نفسها في مواجهة مباشرة مع الدولة، بل تحت سيطرتها تمامًا حيث استجابت هذه الحركات لضغط الواقع، متخلية في ذلك عن كثير من ثوابتها الفكرية، وهو ما ينبئ بانتصار الدولة التي كثيرًا ما نظر إليها منظرو المشروع الإسلامي على أنها الأداة التي سيحققون من خلالها أحلامهم بعودة الخلافة ونشر رسالتهم، ليصبحوا هم عوضًا من ذلك الأداة في يد الدولة العلمانية التي علمنت مشروعاتهم، بحيث أصبح المشروع الإسلامي في جوهره ومظهره لا يختلف بأي حال من الأحوال عن أي مشروعات سياسية أخرى علمانية في تعامله مع القضايا الحاسمة التي ميزته من باقي التيارات السياسية.

المراجع

1- العربية

كتب

أبو فارس، محمد عبد القادر. الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنّا. طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 1999.

الإسكندراني، إسماعيل. الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012. (مراصد؛ 8)

الأفندي، عبد الوهاب أحمد. الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية حديثة. لندن: دار الحكمة، [د. ت.].

تمام، حسام. الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة. القاهرة: دار الشروق، 2010.

الجمل، شوقي وعبد الله عبد الرازق. تاريخ أوروبا: من النهضة حتى الحرب الباردة. القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2000.

حبيب، رفيق. الأمة والدولة: بيان تحرير الأمة. القاهرة: دار الشروق، 2001. (في فقه الحضارة العربية الإسلامية)

رسل، برتراند. حكمة الغرب. ترجمة فؤاد زكريا. ج 1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983. (عالم المعرفة؛ 62)

______. ______. ج 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983. (عالم المعرفة؛ 72).

السيد، رضوان. الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

غانم، إبراهيم البيومي. الفكر السياسي للإمام حسن البنَّا. تقديم طارق البشري. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2013.

فهمي، خالد. كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة. ترجمة شريف يونس. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2011.

كاسيرر، أرنست. الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود؛ مراجعة أحمد خاكي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975. (المكتبة العربية)

لوك، جون. الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. ترجمة محمود شوقي الكيال. القاهرة: مكتبة الأسرة، 1988.

المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2005. 2 ج.

مكيافيللي. كتاب الأمير لمكيافيللي. ترجمة أكرم مؤمن. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2004. (كتب غيرت مجرى العالم)

هوبز، توماس. اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)؛ دار الفارابي، 2011.

رسالة

دبعي، رائد محمد عبد الفتاح. «أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة «الإخوان المسلمين في مصر نموذجًا».» إشراف رائد نعيرات. رسالة ماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2012.

2- الأجنبية

Book

Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Translated from the French by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978-1992. 3 vols. Vol. 1: *An Introduction*.

الفصل الثالث عشر

غير المسلمين في الدول العربية
بين الواقع التشريعي والقراءة المعاصرة للإسلام

نائل جرجس

تمهيد

كان لانهيار الإمبراطورية العثمانية وقيام الدول الحديثة في العالم العربي في بدايات القرن العشرين دور أساس في تعميق الانتماء الوطني إلى سكان المنطقة العربية على حساب انتماءاتهم الدينية والطائفية والعشائرية وغيرها. وعلى الرغم من ذلك لم تنجح الحكومات المتعاقبة في الدول العربية في تعزيز مبادئ المواطنة، ولا سيما منها المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم المختلفة. ويعزى هذا الأمر بشكل أساس إلى انتشار الدكتاتوريات وتأثيرها السلبي في المضي قدمًا في تكريس هذه المبادئ، فضلًا عن تأثير العادات الموروثة والتشريعات الدينية التي ساهمت في عدم تأصيل حقوق غير المسلمين وفي معاملتهم كمواطنين من الدرجة الأولى. اليوم تبرز قضية غير المسلمين في ظل التغييرات المختلفة التي يشهدها العالم العربي، ولا سيما الجدل الدائر في ما يتعلق بهوية الدول ودور الدين فيها وتأثيره في حقوق المواطنة.

نحن نعرف ما كان لتفسير الإسلام وإعمال أحكامه في مراحل الحكم الإسلامي المختلفة من دور أساس في معاملة غير المسلمين، بما في ذلك احترام حقوقهم الأساسية أو انتهاكها. فتعدد المدارس الدينية والفقهية في الإسلام واختلاف الأحكام الشرعية بحسب المرجعية ينعكسان سلبًا أو إيجابًا على الوضع القانوني لغير المسلمين. لذا سنعرض في هذه الدراسة الواقع القانوني لغير المسلمين في المجتمعات العربية، مع التركيز على أهم مجالات انتهاك حقوقهم، وكذلك على الاختلاف في تطبيق الأحكام الشرعية من دولة إلى أخرى، الأمر الذي يستشف منه دور التفسير الديني في تعزيز احترام حقوق المواطنة. وسنخلص بإبراز الجهد الذي يبذله المفكرون الإسلاميون المعاصرون من أجل تحقيق المصالحة بين الإسلام والديمقراطية، بما يؤدي إلى استئصال أنواع الانتهاكات كلها لحقوق المواطنة الكفيلة بتحقيق المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين في الدول العربية.

تُعتبر مسألة الأقليات الدينية، سواء أكانت في العالم الإسلامي أم الغربي، من أبرز القضايا الشائكة التي أسفرت دائمًا عن تدخلات خارجية ونزاعات أهلية وزعزعة للوحدة الوطنية، فضلًا عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق المنتمين إلى هذه الأقليات. وأثارت هذه المسألة أخيرًا، ليس اهتمام الباحثين والناشطين الحقوقيين والمنظمات الأخرى فحسب، بل أيضًا الدول نفسها المعنية بتحقيق استقرارها السياسي ووحدة أراضيها[1]. كما أن معالجة قضايا الأقليات ضرورة حتمية من أجل المضي قدمًا في التنمية والازدهار وإرساء دعائم الحكم الرشيد والديمقراطية. ولا تتحقق هذه الأخيرة ما لم يتم ضمان احترام حقوق الأقليات، فمن المغالطة قصر الديمقراطية على الانتخابات لأنها جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان بما فيها الأقليات، وهذا ما أكده صراحة إعلان وبرنامج عمل فيينا لعام 1993 الذي جاء في فقرته الثامنة أن «الديمقراطية والتنمية واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية، أمور مترابطة ويعزز بعضها بعضًا»[2]. ولذلك فإن أي تشريع قانوني، حتى لو وافقت عليه الأغلبية في دولة ما، يجب أن يحترم حقوق الإنسان والأقلية بصرف النظر عن عددها.

تزامن تعزيز طرح قضايا الأقليات على الصعيد الدولي والإقليمي مع بروز عدد من الحركات الفكرية اليسارية وتعمق جذورها في المنطقة العربية، في بدايات القرن التاسع عشر، مفسحة المجال لظهور أيديولوجيات غير دينية لتشكل بداية اندماج غير المسلمين في مجتمعاتهم على أساس فكرة الوطن التي حلّت إلى حد ما محل مفهوم الأمة القائم على الفصل بين المسلمين وغير المسلمين. كما شهدت فترة الانتداب الأجنبي إصدار عدد من القوانين الوضعية القائمة على المساواة بين المواطنين، الأمر الذي ساهم في تعزيز الوضع القانوني لغير المسلمين والحد من التأثير الديني في الدول والقوانين في المجتمعات العربية. وترافقت هذه التطورات التشريعية مع تعزيز دور المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين ساهموا في إعادة قراءة أحكام الشريعة الإسلامية أو تفسيرها بما ينسجم وشرعة

(1) لمزيد من المعلومات، انظر: دهام محمد العزاوي، الأقليات والأمن القومي العربي: دراسة في البعد الداخلي والإقليمي والدولي (عمان: دار وائل للنشر، 2003)، ص 95.

(2) «إعلان وبرنامج عمل فيينا،» صدر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان، فيينا، 14-25 حزيران/ يونيو 1993، أولًا، 8.

حقوق الإنسان، خصوصًا احترام حقوق المنتمين إلى الأقليات الدينية. فما فتئ هذا التيار الديمقراطي الإسلامي يبذل الجهد الحثيث الرامي إلى تأصيل فكرة المواطنة في الإسلام، والربط بين هذا الأخير من ناحية ودعائم الدولة المدنية الحديثة من ناحية أخرى.

تتضمن هذه الدراسة عرضًا تحليليًا ونقديًا لكيفية تعامل المشرِّع والجهاز القضائي أيضًا في الدول العربية مع غير المسلمين، مع التركيز على المواد الدستورية والقانونية المنتهكة للحق بالحرية الدينية وبالمساواة أمام القانون. وبذلك ننطلق من عرض الآثار الناجمة عن التطبيقات المختلفة لهذه القوانين في حياة المواطنين، مع تسليط الضوء على اجتهادات المحاكم الدينية والانتهاكات في هذا المجال، وصولًا إلى عرض أجوبة بعض المفكرين الإسلاميين الليبراليين لمعالجة الوضع القانوني لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية وتحسينه، ولا سيما منها موقف الإسلام أو الشريعة الإسلامية من مشاركتهم في الحياة السياسية ومساواتهم مع المسلمين واحترام حقوقهم الثقافية والدينية. وتتعزز أهمية ذلك، مع وصول عدد من التيارات السياسية الإسلامية إلى السلطة، في ظلّ الثورات المختلفة التي يشهدها العالم العربي والإمكان المتاح من أجل تحقيق انتقال سياسي مبني على احترام التعددية الدينية واستئصال كل أنواع التمييز بين مواطني المنطقة العربية.

سنسلّط، إذًا، في هذه الدراسة الضوء على تأثير الدين الإسلامي في الوضع القانوني لغير المسلمين في الدول العربية وما يتبعه من انتهاكات مختلفة لحقوقهم المدنية والسياسية (المطلب الأول)، قبل أن نعالج انتقادات المفكرين الإسلاميين المعاصرين لهذا الواقع القانوني والحقوقي وأجوبتهم وحججهم المختلفة من أجل ضمان احترام حقوق غير المسلمين (المطلب الثاني).

خطة البحث

غير المسلمين وتطبيقات التشريعات الدينية في الدول العربية:

- في مجال الأحوال الشخصية.
- في مجالات أخرى.

غير المسلمين في الفكر الإسلامي المعاصر:

- ركائز الفكر الإسلامي المعاصر.

- تطبيقات الفكر الإسلامي المعاصر على غير المسلمين.

أولًا: غير المسلمين وتطبيقات التشريعات الدينية في الدول العربية

تتفاوت درجة تأثير الدين والتشريعات الدينية من دولة عربية إلى أخرى، ولهذا لا يمكن تعميم وصف الدول الثيوقراطية على دول العالم العربي كلها وربما يمكننا قصرها على بعضها كالسعودية وشمال السودان ومصر إلى حدّ ما. فتمتاز هذه الدول بتأثير واضح للشريعة الإسلامية في مجالات قانونية عدة بما فيها الجنائية والاقتصادية والتجارية. وبخلاف ذلك تطبّق أغلبية الدول العربية قوانين وضعية قائمة على المساواة بين المواطنين من دون أي تمييز على أساس الدين أو حتى الجنس، بينما يكاد يقتصر تأثير التشريعات الدينية على مجالات محدودة، ولا سيما منها الأحوال الشخصية، كما سنبين أدناه.

1- في مجال الأحوال الشخصية

تعتبر الأحوال الشخصية التي تشمل جميع القضايا المتعلقة بالعائلة بما فيها الزواج والطلاق والحضانة والنفقة والميراث، من أبرز المجالات التي للدين فيها دور مهم. وإن كانت قوانين الأحوال الشخصية في أغلب الدول العربية ذات صبغة دينية إسلامية، فإن دول المشرق العربي[3] تمتاز بتعدد تشريعات الأحوال الشخصية التي تختلف تبعًا للانتماء الديني للمواطنين. فيحتكم المسيحيون واليهود والدروز إلى شرائعهم الدينية الخاصة بهم في مجال الأحوال الشخصية،

(3) يختلف المشرق العربي، خصوصًا سورية ولبنان ومصر والأردن وفلسطين والعراق، عن بلدان المغرب العربي بالتنوع الديني الشديد. ويمكن أن نميز الأقليات التي تتبع دينًا مختلفًا عن الإسلام، كالمسيحية واليهودية، من أتباع الأقليات الإسلامية التي عندها تفسير مختلف للإسلام عن الأغلبية السنية كالدروز والشيعة والإسماعيلية.

بينما يطبّق المسلمون التشريعات المستقاة من الشريعة الإسلامية. إضافة إلى هذه التشريعات، تتنوع المحاكم الدينية في دول المشرق العربي، بحسب تبعية المواطنين الدينية والطائفية، فتوجد المحاكم الروحية للمسيحيين والمذهبية للدروز والربانية لليهود والشرعية للمسلمين، عدا مصر التي ألغت المحاكم الدينية لغير المسلمين في عام 1955، لكنها أبقت على التشريعات الكنسية التي تطبق في حالات معينة[4].

بدأ تطبيق هذا النظام التعددي في مجال الأحوال الشخصية من فترة مجيء الإسلام، وهو مستمر حتى وقتنا هذا، حيث تتعدد الآيات القرآنية التي تنصّ على حرية احتكام أهل الكتاب إلى تشريعاتهم الدينية ونذكر على سبيل المثال الآية التي تنصّ: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[5]. وباءت بالإخفاق المحاولات الكثيرة لاستبدال هذه القوانين الدينية بقوانين وضعية، خصوصًا في مرحلة تفكك الإمبراطورية العثمانية وإلغاء الدولة التركية الحديثة لقوانين الأحوال الشخصية مستبدلةً إياها في عام 1925 بالقانون المدني التركي المستمد بشكل رئيس من القانون المدني السويسري. فلا تزال الدول العربية متمسكة بهذه القوانين على الرغم من إلغائها في تركيا التي قننت هذه القوانين. كما شهدت فترة الانتداب الأجنبي الكثير من المحاولات الفاشلة للاستعاضة عن القوانين الدينية بتشريعات مدنية.

صحيح أن هذا النظام أتاح في أغلبية الأحيان لبعض الفئات من غير المسلمين، خصوصًا من يُعرفون بأهل الذمة، بتجنب تطبيق الشريعة الإسلامية عليهم، على عكس تجارب بعض الدول الأخرى كالسودان، إلا أن مساوئ

---

(4) تُستبعد التشريعات الكنسية في حال مخالفتها النظام العام الذي تؤلف الشريعة الإسلامية أحد أهم أركانه، بل تطبّق الشريعة الإسلامية في مصر على المسيحيين في حال اختلاف الطرفين في الطائفة والملة، كحالة نزاع في قضية تجمع شخص كاثوليكي وآخر أرثوذكسي. وتنفرد مصر في هذا التطبيق الاستثنائي لأحكام الشريعة الإسلامية على المسيحيين في دول المشرق العربي، فالأردن مثلًا يتيح الخيار للزوجين المسيحيين المختلفين بالطائفة باختيار قانون إحدى الطائفتين للتطبيق على القضية، وفي حال إخفاقهما تختص المحكمة المدنية بالنظر في القضية وذلك بمقتضى المادة 10 من القانون رقم 2 لعام 1938، أمّا في لبنان وسورية، فيطبّق قانون المحكمة الكنسية التي أبرمت عقد الزواج.

(5) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 47.

هذا النظام كثيرة وتتمثل بشكل أساس بالانتهاكات المستمرة لحقوق الإنسان الأساسية، ولا سيما منها الحرية الدينية والتمييز ضد غير المسلمين، في نصوص القوانين كما في قرارات المحاكم، إضافة إلى ما تسببه من تكريس للطائفية وتفكك المجتمع، نتيجة تطبيق قوانين مختلفة على أبناء الدولة الواحدة وأيضًا الاحتيال على القانون أو زعزعة الاستقرار القانوني الذي يعتبر أحد أهم أركان السلم الاجتماعي. فبسبب هذه المنظومة، تحوّل عشرات الآلاف سنويًا من مواطني المشرق العربي، خصوصًا المسيحيين إلى الإسلام، لأسباب عدة، منها الحصول على حضانة الأطفال وإمكان الزواج بامرأة مسلمة أو حتى بامرأة ثانية ما دام الإسلام يبيح تعدد الزوجات، وكذلك لإسقاط حكم المحاكم الروحية أو إمكان الميراث لأن «لا ميراث مع اختلاف الدين». إضافة إلى هذه الأسباب، يُعتبر حظر الطلاق عند بعض الطوائف المسيحية التي تقصره على حالات ضيقة للغاية تكاد تكون مستحيلة(6)، أحد أهم أسباب اعتناق الإسلام لغاية الحصول على قرار بالطلاق وتاليًا إمكان الزواج مرة ثانية(7).

يبرز الانتهاك لمبدأ المساواة بين المواطنين في إطار الرابطة الزوجية بين المسلم وغير المسلمة، خصوصًا في النزاعات القضائية المتعلقة بحضانة الأطفال وديانتهم. فعلى عكس الوضع في لبنان الذي غالبًا ما يحكم فيه القضاء بالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، تُعطى في باقي دول المشرق العربي الحضانة إلى الطرف المسلم، من دون الاكتراث بمصلحة الطفل، فتُحرم الأم المسيحية من هذا الحق إذا خُشي أن يألف الطفل غير دين أبيه المسلم، أو حتى الذي اعتنق الإسلام، لغاية إسقاط الحضانة عن زوجته. وعلى الرغم من عدم صراحة بعض قوانين الأحوال الشخصية في هذا الخصوص، فإن الاجتهادات القضائية، كقرار محكمة النقض السورية الصادر في 6 نيسان/ أبريل لعام 1981، تستند إلى المادة 381 من كتاب قدري باشا التي تُجيز إسقاط الحضانة عن المرأة غير المسلمة إذا خُشي على دين الطفل المسلم. كما هو الحال في

(6) فتمنع الطوائف الكاثوليكية في بلدان المشرق العربي «الطلاق لغير علة الزنا» وحتى في هذه الحال تحكم غالبًا «بالهجر المؤبد»، وبالتالي لا يمكن أن يبرم أحد الطرفين عقود زواج جديدة.

(7) انظر: صبري حسنين، «150 ألف مسيحي يهددون بالتحول عن الأرثوذكسية في مصر،» إيلاف، 13/ 8/ 2011، على الرابط: <http://elaph.com/Web/news/2011/8/675713.html>.

قضايا النزاع من أجل حضانة الأطفال، فغالبًا ما تهيمن تبعية الطفل للدين الإسلامي[8] على قرارات المحاكم الشرعية التي تُشير صراحة إلى «وجوب تبعية الطفل لأشرف أو لأفضل الوالدين دينًا»، الأمر الذي قررته المحكمة الشرعية في دمشق، في إطار إحدى القضايا بين شخصين من ديانتين مختلفتين، عندما حكمت بـ «إلحاق الولد بدين أمه وهو الإسلام لأنه أشرف الأبوين دينًا (...)»، كما اعتبرت المحكمة أن الزواج باطل وطالبت بتفريق الزوجين واعتبار معاشرتهم غير شرعية[9].

يسير القضاء المصري أيضًا في هذا المنحى في أحكامه المختلفة، ومنها ما ذهبت إليه المحكمة الابتدائية الشرعية في الإسكندرية في عام 1954، في قضية زغبي حلاق عندما أعطت الأب المسيحي الحضانة، بعد اعتناقه الإسلام، وذلك خشيةً على دين طفلته من والدتها المسيحية. وعلى الرغم من اعتراض الكنيسة المصرية على هذا الحكم متذرعةً بأن الطفلة ولدت وتربّت كمسيحية، إلا أن المحكمة الشرعية أشارت إلى أن الطفلة التي تجاوزت من العمر الثماني سنوات يمكن أن تتأثر بالدين المسيحي لوالدتها التي يمكن أن تعلّمها «الكفر» على حدّ تعبير القاضي[10]. أما الأحكام الأردنية، فكانت متساهلة في كثير من القضايا التي لم تُسقط فيها الحضانة عن المرأة المسيحية، مستندة إلى مصلحة الطفل في الدرجة الأولى الأمر الذي كان يدلّ على التسامح الديني والقراءة المعاصرة للشريعة الإسلامية[11]، إلى حين صدور قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام

---

(8) يتبع الأطفال المولودون من أب مسلم وأم كتابية حتمًا الدين الإسلامي في دول المشرق العربي - عدا لبنان - حتى لو كان ذلك يخالف إرادة الأهل الذين لا يستطيعون اختيار ديانة أخرى لأولادهم. وبالنتيجة، لا يمكن في إطار هكذا زواج مختلط أن يختار الزوجان تربية أولادهم في غير الدين الإسلامي أو اختيار نظام تعليمي غير إسلامي لهم في المدارس، وذلك في انتهاك لبعض بنود الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، خصوصًا المادة 14 من اتفاقية حقوق الطفل.

(9) قرار رقم أساس 2205، رقم قرار 904 بتاريخ 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2000.

(10) Dina Charif Feller, *La Garde (Hadanah) en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien* (Genève: Librairie Droz, 1996), p. 213, et Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh, *Non-Musulmans en Pays d'Islam: Cas de l'Égypte* (Lille: The Book Edition, 2009), p. 319.

(11) انظر على سبيل المثال قرار محكمة التمييز الأردنية رقم 65/ 493 المنشور في جريدة المحامون الأردنية في عام 1966 الذي أجازت بموجبه للمرأة المسيحية حضانة طفلها حتى بلوغه سن التاسعة إذا كان المحضون ذكرًا وحتى سن الحادية عشرة إذا كانت أنثى.

2010 الذي نصّ صراحة في المادة 172 على «إسقاط الحضانة في ما إذا تجاوز المحضون سن السابعة من عمره وكانت الحاضنة غير مسلمة».

إضافة إلى ما سبق، تُسبب منظومة الأحوال الشخصية انتهاكًا للحرية الدينية لغير المؤمنين بالديانات التوحيدية أو للعلمانيين وحتى للبهائيين، وغيرهم من المنتمين إلى أقليات دينية غير معترف بها رسميًا، نظرًا إلى تطبيق هذه التشريعات الدينية عليهم، ولا سيما أن من يشرّع هذه التشريعات رجال دين لا الدولة التي تمثّل الشعب، والتي من المفترض أن تكون صاحبة الحق الأساس والحصري في التشريع. كما تشمل تشريعات الأحوال الشخصية، لجميع الطوائف المعترف بها، على بنود أخرى متعارضة مع حقوق الإنسان، كالتمييز ضد المرأة، خصوصًا زواج القاصرات وتعدد الزوجات وسهولة تطليق الرجل المسلم زوجته... إلخ. وفي هذا الإطار ينبغي صوغ قوانين الأحوال الشخصية لضمان انسجامها مع متطلبات العصر وشرعة حقوق الإنسان، إضافة إلى استئصال مساوئها المختلفة التي تكرّس عدم الاستقرار القانوني وإتاحة بعض بنودها إمكان الاحتيال على القانون، خصوصًا في الدعاوى التي يكون خصومها من أتباع أديان وطوائف مختلفة. كما يتوجب مراعاة ما ورد في الاتفاقات الدولية، ولا سيما منها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية حماية حقوق الطفل[12].

2- في مجالات أخرى

إضافة إلى الأحوال الشخصية ذات الصبغة الدينية، يبرز تأثير الدين الإسلامي في مجالات قانونية أخرى، خصوصًا على الصعيد الدستوري. وتختلف صلة الدين الإسلامي بالدساتير العربية من دولة إلى أخرى، ومع ذلك تنصّ أغلبية هذه الدساتير على أن دين الدولة هو الإسلام وأن الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع أو حتى المصدر الرئيس، كما هو الحال في مصر، بينما يخلو دستور المملكة المغربية من نص كهذا. وعلى الرغم من عدم تنصيص الدستور السوري

(12) صدقت دول المشرق العربي هذه الاتفاقات الدولية، وبالتالي يتوجب احترام بنودها وإعمال أحكامها على المستوى الوطني.

على الإسلام كدين للدولة، فإن المادة الثانية منه تشترط أن يكون «دين رئيس الجمهورية الإسلام» في انتهاك لمبدأ عدم التمييز بين المواطنين، أما الدستور اللبناني فيخلو من أي إشارة إلى الدين الإسلامي، لكنه مبني على مبدأ المحاصصة الدينية التي عجزت حتى اليوم عن تجاوز الطائفية السياسية. وتعتبر السعودية من الدول النادرة في العالم التي لا يوجد فيها دستور حتى يومنا هذا، بذريعة أن أحكام القرآن كافية للاستعاضة عن الدستور.

نلاحظ أيضًا هيمنة نصوص دستورية أخرى مستقاة من الدين، كما هو الحال في استقلالية الأحوال الشخصية لغير المسلمين. فتنص الفقرة الرابعة من المادة الثالثة للدستور السوري على أن «الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية»، بينما كان دستور 1973 يخلو من نصّ كهذا. نقرأ كذلك في الدستور المصري الجديد نصًا مضافًا يتعلق باستقلالية اليهود والمسيحيين في مجال الأحوال الشخصية[13]. أمّا الدستوران الأردني واللبناني فيتضمنان نصًا مثله منذ فترة طويلة [14]. وفي إطار الدستور المصري أضيفت بنود عدة تكرس سيطرة الأيديولوجيا الدينية والمؤسسة الدينية على الدولة، ومنها المادة الرابعة التي تنصّ على أن «الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شئونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشئون المتعلقة بالشريعة الإسلامية...».

فضلًا عن هذه الأحكام الدستورية التي تكرس هيمنة الدين الإسلامي، والتي تشكل انتهاكًا لمبدأ حيادية الدولة، وبالتالي انتهاكًا لحقوق غير المسلمين، تشمل التشريعات القانونية الداخلية المعمول بها في دول العالم العربي بعض التشريعات الدينية، كما هو الحال في إطار الأحوال الشخصية المذكورة أعلاه، وفي قضايا أخرى أيضًا كالردة في الإسلام. فعلى الرغم من أن الدين الإسلامي يُفرض في المجتمعات العربية على المواطن نتيجة ولادته في أسرة مسلمة، من دون أن يتمكن

---

(13) تنص المادة الثالثة على أن: «مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظِّمة لأحوالهم الشخصية، وشؤونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية».

(14) انظر المادة 9 من الدستور اللبناني والمادة 99 من الدستور الأردني.

في وقت لاحق من اختيار دين آخر أو حتى الإلحاد[15]، تترتب عن قضية الردة انتهاكات حقوقية مختلفة قد تصل إلى حدّ الإعدام، كما هو الحال في تشريعات السعودية، بينما تكتفي أغلبية الدول العربية بتجريد المرتد من الحقوق السياسية والمدنية. فتقضي المحاكم غالبًا بتفريق المرتد عن شريكه في الزواج، وتُسقط عنه حضانة الأطفال ويُحجر على أملاكه ويفقد شخصيته القانونية التي تمنحه القدرة على إبرام العقود المختلفة[16]. ولعل أبرز القضايا المعروفة في العالم العربي هي قضية الراحل نصر حامد أبو زيد الذي اتهمته محكمة النقض المصرية في عام 1996 بالردة، وأمرت بتفريقه قسرًا عن زوجته بحجة بطلان زواج غير المسلم بالمسلمة. وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من غياب أي عقوبة جنائية بحق المرتد في أغلبية دول العالم العربي، فإنه غالبًا ما يُزج به في السجن تحت تهم جنائية أخرى، كزعزعة الأمن العام والوحدة الوطنية أو ازدراء الأديان السماوية[17].

لا تقتصر انتهاكات قضية الردة في الإسلام على حقوق المسلمين، بل تشمل أيضًا انتهاكات تتعلق بغير المسلمين الذين يتعرضون للتمييز ما دام يُسمح باعتناق الإسلام وتُيسر إجراءاته، بينما لا يُسمح للمسلمين باعتناق ديانة أخرى[18]. كما تؤثر قضية الردة في الرابطة الزوجية كأن يفسخ عقد الزواج المسيحي في حال إسلام الزوجة المسيحية، وعدم قبول الزوج الدخول في الإسلام. وغالبًا ما

(15) تُعامل أغلبية الدول العربية المولودين في عائلات مسلمة كمسلمين وتطبق عليهم في مجال الأحوال الشخصية قوانين إسلامية، على الرغم من عدم إيمان بعضهم بها أو بالسلطة الدينية التي تشرّعها. يطاول هذا أتباع الطوائف غير المسلمة، المعترف بها من ناحية فرض التشريعات الدينية، فهم يُلحقون في السجلات المدنية كمنتمين إلى طوائف أسرهم، أو حتى غير المؤمنين والمنتمين إلى أقليات دينية غير معترف بها من ناحية فرض ديانة عليهم، في انتهاك واضح للحق في الحرية الدينية. فهذه تشتمل بالضرورة على حرية الإيمان أو عدم الإيمان، حرية الانتماء أو عدم الانتماء إلى دين أو إلى طائفة معينة، وبالتأكيد على حق تغيير الدين.

(16) فمثلًا تشترط صراحة المادة 171 من قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام 2010 على أن لا يكون مستحق الحضانة مرتدًا.

(17) كما في حالة الشيخ المصري بهاء الدين العقاد الذي قضى شهورًا عدة في السجن قبل أن يُطلق سراحه بموجب قرار من محكمة في القاهرة بتاريخ 30 تموز/ يوليو 2006.

(18) على عكس الردة عن الإسلام، فإن اعتناقه ميسور وغالبًا ما يعفى من يشهر إسلامه من الرسوم الإدارية المختلفة، كما هو الحال بموجب القانون المصري رقم 69 لعام 1949. وتبرز أهم أسباب اعتناق الإسلام في إطار النزاعات القضائية في مجال النظام القانوني التعددي للأحوال الشخصية المذكور أعلاه.

يتعرض المسيحيون للاعتقال والتوقيف بتهمة التبشير الذي تحترم بعض الدول ممارسته بمقتضى الحق بحرية التعبير والحرية الدينية[19]. كما يُعاني مسيحيون كثر اعتنقوا الإسلام المصاعب القانونية في أثناء محاولتهم العودة إلى ديانتهم الأصلية، وهذه الفئة تعرف باسم «العائدون إلى المسيحية»، وهي من أهم القضايا التي تثير حساسية دينية في بلدان العالم العربي[20].

أخيرًا يتعرض غير المسلمين في بعض الدول العربية لانتهاكات أخرى، خصوصًا التمييز في مناحي الحياة المختلفة كالعمل والتعليم. ويذكر أنه كان يُحظّر على المدرسين الأقباط في المدارس الابتدائية في مصر تدريس مادة اللغة العربية، بحجة احتوائها على الكثير من الآيات القرآنية. كما تستثني جامعة الأزهر في مصر تدريس غير المسلمين فيها، على الرغم من أنها جامعة حكومية ممولة من ضرائب جميع المواطنين. ويُعاني مسيحيو مصر مصاعب قانونية بالغة في ما يتعلق ببناء أماكن العبادة وترميمها، بمقتضى قانون الخط الهمايوني الذي استصدره السلطان العثماني عبد المجيد الأول في شباط/ فبراير 1856، والذي لا يزال مطبّقًا حتى يومنا هذا[21]. ويشترك بعض دول الخليج مع مصر في التضييق على حرية ممارسة الشعائر الدينية، حيث تخلو السعودية من أي كنيسة أو دور عبادة لغير المسلمين، وتحظّر فيها السلطات أي مظاهر لاحتفالات غير المسلمين في مناسباتهم الدينية.

---

(19) أثارت ممارسة التبشير ولا تزال قضايا حساسة عدة في دول العالم العربي التي استصدر بعضها قوانين تجرّمها، كما هو الحال في الجزائر، بينما تصمت أغلبيتها عن تجريم التبشير، ومع ذلك يجري توقيف المبشرين - كحال المرتدين - بذريعة زعزعة الأمن العام أو ازدراء الأديان. ويعتبر التبشير أحد أهم أركان الدين المسيحي الذي تحترم ممارسته الدول الأوروبية بمقتضى الحق في حرية التعبير والحرية الدينية. إلا أنه لا بد من التمييز بين نوعين من أساليب التبشير: أولهما، التبشير الذي يتستر خلف أمور إنسانية، كالمساعدات الغذائية والوعود بالسفر وتقديم الأموال واستخدام ضغط كلامي آخر وغيرها، من أجل حضّ الأفراد على اعتناق دين معين. والنوع الثاني الذي يتمثل بدعوة الآخر إلى اعتناق دين معين، من دون اللجوء إلى الأساليب المذكورة أعلاه، الأمر الذي ينضوي إلى نطاق حرية التعبير وممارسة الحرية الدينية، على خلاف النوع الأول الذي من المفروض حظر ممارسته.

(20) انظر: Nael Georges, «Les Chrétiens dans le monde arabe et la question de l'apostasie en islam,» *Maghreb-Machrek*, no. 209 (Automne 2011), pp. 109-119.

(21) يتعرض غير المسلمين المصريين ودور عبادتهم، إن وجدت، لاعتداءات مستمرة خلال ممارسة الشعائر الدينية ولعقبات كثيرة، كما هو الحال في مصر، بينما يُلاحظ عدم تعرض غير المسلمين في بعض البلدان المجاورة لمثل هذه الانتهاكات.

هذا بعض مما يتعرض له المنتمون إلى الأقليات المعترف بها، كالمسيحية واليهودية، أما أتباع الأقليات الدينية المحظورة فيعانون أشد المعاناة، في ظل إنكار حقهم في الوجود القانوني مع ما يتبعه من انتهاكات صارخة لحقوقهم المدنية والسياسية المختلفة. وعانى البهائيون، خصوصًا في مصر، منذ عقود، أشد أنواع الاضطهاد الذي شرعنه قانون رقم 263 لسنة 1960، الذي أصدره الرئيس المصري السابق جمال عبد الناصر. تضمن هذا القانون حظر ممارسة الشعائر الدينية للبهائيين بما في ذلك حلّ محافلهم وجمعياتهم ومصادرة ممتلكاتها. وأعقبت هذا القانون اعتداءات عدة على البهائيين، بما فيها عمليات الاعتقال والتعذيب، وغيرها من أشكال التمييز في سجلات الأحوال المدنية، سواء أكان بفرض هوية دينية على البهائيين أم بمنعهم من الحصول على الوثائق الضرورية كشهادات الوفاة والزواج والطلاق... إلخ. كما كرّست في ما بعد الكثير من الأحكام القضائية لانتهاكات حقوق البهائيين، ولا سيما منها ما صدر عن المحكمة الإدارية العليا في عام 2006 من تأكيد رئيسها «على أن الشريعة لا تسمح بحرية الاعتقاد إلا للمنتسبين إلى الديانات المعترف بها»[22].

يتبين مما سبق، أن الواقع التشريعي في العالم العربي يتضمن مجموعة من القوانين التي تكبّل حريات غير المسلمين وتنتهك حقوقهم، خصوصًا ما يتعلق منها بالحرية الدينية والمساواة في الحقوق والواجبات وأمام القانون وحرية التعبير والحق في الحياة والسلامة الجسدية. في هذا الإطار سنسلّط الضوء في المبحث الثاني من هذه الدراسة على أجوبة المفكرين المعاصرين في ما يتعلق بحقوق المواطنة، خصوصًا لغير المسلمين في الإسلام.

ثانيًا: غير المسلمين في الفكر الإسلامي المعاصر

في خضمّ هذه التحديات التشريعية واحتدام الصراع بين أنصار الدولة المدنية والدولة الدينية في بلدان العالم العربي، خصوصًا بروز مفهوم المواطنة الذي يتطلب استئصال أنواع التمييز كلها، بما فيها الديني بين المواطنين، تبرز أهمية

(22) «المصريون البهائيون وسياسة الإلغاء،» تقرير، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، 2009، على الرابط: <http://eipr.org/report/2009/12/06/260/266>.

الفكر الإسلامي المعاصر الذي سنسلّط الضوء عليه في هذا المبحث، من خلال تبيان ركائزه والقوام الذي بُني عليه، الأمر الذي سيفضي بنا إلى تطبيق مضمون هذا الفكر على غير المسلمين في الإسلام.

1- ركائز الفكر الإسلامي المعاصر

تعدّ القراءة المعاصرة والإنسانية الصادرة عن بعض التيارات والمفكرين الإسلاميين الليبراليين من أبرز المساهمات التي كرَّست الاعتدال والوسطية والتسامح في الإسلام. فحاول هؤلاء المفكرون التوفيق بين المبادئ الإسلامية ومتطلبات المجتمع المعاصر. فمنهم من لا يتّبع الشريعة الإسلامية حرفيًا بل يأخذ بروح الإسلام بوصفه دينًا لخير الإنسان وفائدته، ومنهم من يستند إلى تفسير إنساني لمبادئ الشريعة من أجل ضمان الاحترام الكامل لحقوق الإنسان. كما ثمة من يرفض أي نصوص شرعية متعارضة والمعايير الدولية لحقوق الإنسان أو حتى من يطالب بالعلمانية، مؤكدًا عدم إمكان تطبيق النصوص الإسلامية في عصرنا هذا. باختصار، ينبغي تفسير رسالة الإسلام، بحسب أنصار هذا التيار، على أساس حماية مصالح المجتمع والمواطنين كافة، وتاليًا تطبيقها في ضوء هذه المصالح.

تمتد جذور الفكر الإصلاحي في الإسلام إلى قرون عدة، فكان لأنصار فرقة المعتزلة التي ظهرت في القرن الثاني الهجري، دور ريادي في تقديم العقل والحكمة كركيزتين أساسيتين لتطبيق الأحكام الدينية. كما كان لمفكري الأندلس كابن خلدون (1332-1406) دور في تحديث الإسلام وإعادة قراءة مفاهيمه. وفي وقت لاحق، شهدنا في عصر النهضة العربية (1820-1914) الذي واكب الحداثة الأوروبية، ظهور تيار من الفكر العربي المعاصر، كان من أبرز مفكريه الراحلان محمد عبده[23] ومحمد رشيد رضا اللذان أدركا أن تحديث منهجية الإسلام وتطبيقاته سينعكس إيجابًا، ليس على غير المسلمين والنساء فحسب، وإنما على المجتمع بكامله. وتعزز هذا الفكر في العصر الحديث مع انتشار المسلمين المعتدلين الذين عاشوا، ولا يزال بعضهم يعيش، تحت نير أنظمة

(23) يعتبر الإمام محمد عبده (1849-1905) مع الراحل جمال الدين الأفغاني (1839-1897) من أبرز رموز حركة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي.

استبدادية، بينما كان مفكرو النهضة المُشار إليهم أعلاه يعيشون في ظل الاستعمار الأجنبي. ونذكر من هؤلاء المفكرين المعاصرين خالد محمد خالد، محمد الطالبي، محمد الشرفي، عبد المجيد الشرفي وفهمي هويدي. وكان لحصول بعض هؤلاء المفكرين على التعليم الغربي مساهمة جلية في صوغ فكرهم الذي يعالج دور الدين في الدولة الوطنية، وتكيّفه مع متطلبات الحداثة والديمقراطية، بما فيها فصل الدين عن الدولة أو الحدّ من تأثيره.

أدرك بعض المفكرين الإسلاميين أن لاعتماد مصادر الشريعة الإسلامية أكبر الأثر في احترام الحقوق الأساسية في الإسلام. وفي هذا السياق، ميّز الراحل السوداني محمود محمد طه حقبتين في حياة رسول الإسلام: الأولى عندما كان يعيش في مكة المكرمة (610-622)، حيث أسّس خلالها دينًا على أساس الروحانيات، والثانية المدعوة بالحقبة المدنية (622-632)، وخلالها أصبح الرسول قائد دولة وزعيمًا سياسيًا. ووفقًا لطه، ينبغي اعتماد الجزء الأول من القرآن الذي نزل خلال الحقبة المكية، واستبعاد الجزء الثاني، أي المدني لأنه ليس من وحي إلهي، إنما فرضته الأوضاع السياسية وبالتالي يجب عدم اعتبار الآيات المدنية التي تدعو إلى الجهاد، بل الآيات المكية فحسب كالتي تقول ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[24]. ويسير محمد الطالبي في الاتجاه نفسه بتركيزه على الآيات المكية من أجل ضمان احترام الحرية الدينية في الإسلام، التي يعتقد أنها جزء من احترام حرية الله. ويستشهد الطالبي ببعض الآيات القرآنية من أجل تعزيز الحرية الدينية، وخصوصًا الآية التي تنصّ على أن ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾[25]، وكذلك الآية: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾[26].

كذلك طعن بعض المسلمين، المعروفين باسم «القرآنيين»، بالسنة كمصدر

---

(24) للاطلاع على فكر طه وكتبه، انظر الرابط التالي: <http://www.alfikra.org>.

(25) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 256.

(26) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية 99. Mohamed Talbi: «Liberté religieuse et transmission de la foi,» dans: *Islamochristiana*, vol. 12 (Roma: Pontificio istituto di studi arabi, 1986), p. 36, et «Religious Liberty: A Muslim Perspective,» dans: *Islamochristiana*, vol. 11 (Rome: Pontificio istituto di studi arabi, 1985), pp. 99-113.

للشريعة، وطالبوا باعتماد القرآن كمصدر وحيد[27]. وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى الحدّ من النصوص الإسلامية المنتهكة لحقوق الإنسان، فعلى سبيل المثال لا ينصّ القرآن على أي عقوبة دنيوية ضد المرتد[28] ومصطلح «أهل الذمة» غير موجود فيه على الإطلاق. ويعدّ كل من الراحل جمال البنا ومصطفى كمال المهدوي من أبرز المنادين بفكر هذا التيار.

يتوجه عدد من المسلمين المعتدلين بانتقاداتهم إلى الفقهاء، متهمينهم بالتشدد في تفسير النصّ، وذلك استنادًا إلى الأوضاع التاريخية والسياسية. ويدعون في هذا الإطار إلى إعمال قراءة غير فقهية للإسلام، بما يُتيح التغلب على عدم التوافق مع مبادئ حقوق الإنسان. ولا يعتبر المفكر علي عبد الرازق ما جاء في الفقه من المقدّسات، لأن الوحي انتهى بعد وفاة الرسول وما أضيف في ما بعد هو من غير المقدّس، بل من عمل البشر[29]. في هذا الإطار أيضًا، يرفض المفكر الإسلامي عماد الدين الرشيد مؤسسة الخلافة، معتبرًا أنها ممثلة لتاريخ الدولة الإسلامية وليس لشرعيتها[30]، وبذلك يجب أن تكون مبادئ الشريعة الإسلامية مستوحاة من النصّ الديني الشرعي، لا من التاريخ الإسلامي. ويؤكد أن المواطنة كمبدأ موجودة في النصوص الشرعية، كما أكده الكثير منها، خصوصًا الآية: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[31]. ويشدد الرشيد على أهمية هذا المبدأ، ولا سيما في مجتمع متعدد الثقافات[32]. ويستطرد المفكر فهمي هويدي في حججه المؤكدة أن ما كتبه الفقهاء والباحثون المسلمون هو اجتهادات وليس نصوصًا شرعية، فيعتبر كتاباتهم غير مستندة إلى نصوص شرعية من كتاب أو سنّة، وإنما اجتهادات في ضوء قراءاتهم للواقع الذي عايشوه، وتاليًا هي ليست

---

(27) لمزيد من المعلومات، انظر الرابط التالي: <http://www.ahl-alquran.com>.

(28) يمكن أن تُحسب الآية 17 من سورة التوبة استثناء، لكنها تبقى غير واضحة في هذا المجال.

(29) Mohamed Charfi, «Religion, droits de l'homme et éducation,» dans: *Islamochristiana*, vol. 27 (Rome: Pontificio istituto di studi arabi, 2001), p. 88, et Rachid Benzine, *Les Nouveaux penseurs de l'islam*, L'islam des lumières (Paris: A. Michel, 2004), p. 22.

(30) عماد الدين الرشيد، **المواطنة في المفهوم الإسلامي**، مفاهيم أساسية؛ 5 (حمص: نحو القمة للطباعة والنشر، 2009)، ص 8.

(31) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 13.

(32) الرشيد، ص 20 وما بعدها.

دينًا ملزمًا. ويضيف أن آراءهم تخاطب عالمًا غير عالمنا، لأنها تتحدث عن عصور غابت فيها فكرة الوطن الذي يضم بشرًا متعددي الأديان والأصول العرقية، كما أن دار الإسلام ما عاد له وجود إلا في كتب التاريخ[33]. أمّا الراحل محمد أركون، فيؤكد ضرورة تحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري إلى التراث الأكثر خصوبة، وينتقد بشدة نهج الحركات الإسلامية التي تنسب نفسها إلى «إسلام التراث المفتت والسكولاستيكي والجامد والتكراري أكثر مما هو إسلام التراث الحيوي والمنفتح وذو القدرة الكبيرة على التمثل والتفاعل والدمج (....)»[34].

على الرغم من أهمية إعادة التفسير، يبقى هذا الأسلوب قاصرًا في بعض الأحيان، وذلك بسبب وضوح النص، الأمر الذي يجعل من الصعب تفسير الحديث وتجاوز بعض العقبات. في هذا السياق، يرفض مفكرون عدة تطبيق الشريعة الإسلامية، ويدعون إلى أخذ الإسلام في سياقه الزماني والمكاني، منادين بالفصل التام للسياسة عن الدين من أجل تحقيق الديمقراطية. ويبرر عبد المجيد الشرفي هذا باعتبارنا نعيش في أوضاع تختلف كثيرًا عن وقت نزول النصّ، وبالتالي سيكون مضللًا التمسك بالحلول المقبولة من الأجيال القديمة. لهذا يدعو شرفي إلى ثورة في مجال الفكر الديني وتعبيراته، حتى لا يضيّع الفرصة بأن يكون مفهومًا وذا صدقية[35]. فيؤكد هؤلاء المفكرون أن القانون المقدّس هو جزء من الإيمان ويجب ألا يتجاوز هذا الحد. وتاليًا، يحوي الإسلام الصحيح الجانب الروحي فحسب، بينما القواعد التي تحكم العلاقات في المجتمع لا تنتمي إلى هذا الشق المقدس. يُشير المفكر التونسي عياض بن عاشور، في هذا الصدد، إلى أن الإسلام ليس دينًا إيجابيًا بل رسالة روحانية صِرفًا، وبالتالي يجب على الدولة استئناف الحرية الكاملة في التنظيم والتشريع[36]. يؤيد إسلاميون عدة هذا المنهج

---

(33) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ص 106-107.

(34) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص 29.

(35) Abdelmajid Charfi, «L'Islam et les religions non musulmanes: Quelques textes positifs,» dans: *Islamochristiana*, vol. 3 (Rome: Pontificio istituto di studi arabi, 1977), p. 39.

(36) Yadh Ben Achour, «L'Articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel,» dans: *Lectures contemporaines du droit islamique: Europe et monde arabe: [Journée* =

في التفكير الإسلامي، ومنهم طه حسين وفرج فودة وخالد محمد خالد الذي نادى منذ فترة الاستقلال في مصر بفصل الدين عن الدولة، خصوصًا في كتابه المعروف من هنا نبدأ، حيث قال فيه: «إذا مزجنا الدين بالدولة فنخسر الدين ونخسر الدولة». بالتأكيد هذه القراءة المعاصرة للدين الإسلامي لن تكون مكسبًا لأتباع الأقليات الدينية فحسب، كما سنرى في ما بقي من هذا البحث، بل لجميع المواطنين في المجتمعات الإسلامية الذين سيتمتعون بحقوق المواطنة كاملةً.

2- تطبيقات الفكر الإسلامي المعاصر على غير المسلمين

يؤدي تطبيق مضمون هذا الفكر المعاصر بشكل حتمي إلى احترام أفضل لحقوق غير المسلمين، ويستوي في ذلك أن يحدث من طريق تفسير حديث للقواعد الشرعية الناظمة لأمور غير المسلمين، أو من خلال إلغائها كليًا، كما هو الحال في ما يتعلق بنظام الذمة الذي كان يطبّق على غير المسلمين، ولا سيما منهم المسيحيين واليهود في دار الإسلام. في كلتا الحالتين، يُعامل غير المسلمين على قدم المساواة مع إخوانهم المسلمين على أساس مبدأ المواطنة، بينما تُعارض التيارات الأصولية الإسلامية ذلك، فتعتبر غير المسلمين أقل شأنًا من المسلمين في دولة إسلامية، ولا يمكن في أي حال أن يكونوا على قدم المساواة مع المسلمين.

إن المفكرين المعاصرين الذين يقبلون فكرة «الدولة الإسلامية» لا يوفرون جهدًا في العودة إلى حوادث الإسلام ومصادره، لتفسيرها تفسيرًا يفضي إلى احترام حقوق غير المسلمين، أو ما كان يُعرف بـ«الذميين». فيؤكدون أن الإسلام يحمي حقوق الإنسان بما في ذلك حقوق غير المسلمين، ويرفضون مثلًا العهدة العمرية[37] التي تُعامل غير المسلمين بطريقة مهينة، ويدعون إلى الأخذ بميثاق نجران الذي أبرمه الرسول في عام 632 مع نصارى نجران. ويتميز هذا الميثاق،

---

d'études, 24 Mars 2000, Strasbourg], organisée par l'Université Robert Schuman, Centre Société, droit = et religion en Europe; Sous la dir. de Franck Frégosi, Collections de l'Université Robert-Schuman. Société, droit et religion en Europe (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), p. 106.

(37) وثيقة وقعها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب مع أهل الذمة أو المسيحيين في القدس في إثر الفتح الإسلامي لها في عام 636 للميلاد.

على عكس العهدة العمرية، بروح الانفتاح والتسامح الديني. ويؤكد محمد بروين الاحترام الكامل لحقوق غير المسلمين في الإسلام، ويضيف أن حكم الأغلبية في دولة إسلامية ينبغي ألا يحرم الأقلية من حقوقها والحريات الأساسية اللازمة، من أجل حقها في إنشاء معارضة فاعلة. ويجب على هذه الحريات أن تشمل على الأقل المشاركة السياسية الكاملة وعلى قدم المساواة، حرية التعبير، حرية الصحافة، حرية المعتقد، حرية التجمع السلمي وحرية الاختيار[38].

صحيح أن القراءة المعاصرة لنظام الذمة ذات أهمية كبيرة، لكن وكما رأينا أعلاه، يشكّل وضوح النصّ الديني عائقًا أحيانًا أمام تجاوز بعض التقييدات. كما أن ما كان يُعتبر تسامحًا في ذلك الوقت ما عاد كافيًا لتحقيق مبدأ المساواة أمام القانون ولبناء مجتمع ديمقراطي حرّ، خصوصًا بعد إقامة الدول بمفهومها الحديث التي لا تميز بين مواطنيها على أساس الدين. في هذا السياق، يشجع محمد الطالبي على إعادة النظر في القيود المطبقة بحق الذمّي، وأخذها في سياقها التاريخي تبعًا لأحوال الزمان والمكان، ويدعو الطالبي إلى تجاوز هذه القيود واحترام كرامة الآخر وحريته، كما يلقّنه القرآن[39]. أما فهمي هويدي فينتقد الفقهاء لتفسيرهم نظام الذمة بطريقة سلبية متأثرة بالأوضاع التاريخية، خصوصًا الهجمات الصليبية، ومن هنا تنبع أهمية إعادة فتح باب الاجتهاد[40].

ينتقد كثُر من الكتّاب أيضًا دعوة الإسلاميين إلى معاودة تطبيق نظام الذمة[41]، مقدمين الكثير من الحجج، بما في ذلك حقيقة أن مصطلح «الذمي» غير مذكور في القرآن الكريم، كما أن هذا النظام بات لا يفي بمتطلبات الحداثة والديمقراطية. ولهذا يستنكرون العودة إلى هذا الوضع، رافضين تصنيف المواطنين على أساس دينهم، ويدعون إلى المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين. أمّا عبد الله أحمد النعيم، فيتطرق إلى مشكلة تطبيق الشريعة

---

(38) Mohamed Berween, «Non-Muslims in the Islamic State: Majority Rule and Minority Rights,» *The International Journal of Human Rights*, vol. 10, no. 2 (June 2006), p. 101.

(39) Talbi, «Religious Liberty,» p. 107.

(40) للتعمق في فكر هويدي، انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون.

(41) انظر على سبيل المثال: Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme: Un Siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Collection Comprendre le Moyen-Orient (Paris: L'Harmattan, 1991), p. 236.

الإسلامية في مجتمع متعدد الأديان، في محاولة لإيجاد حلّ مقبول لجميع المواطنين. فيعترف بأن دولة علمانية تمامًا لا ترضي المسلمين، لكن في الوقت نفسه تطبيق الشريعة لن يكون منصفًا في حق غير المسلمين. ويقدّم حلًا هو إعمال مبادئ الإسلام واستبعاد الشريعة التي لا يعتبرها مقدّسة، بل هي تفسير تقليدي من طرف البشر[42].

وفقًا لهذا التيار الليبرالي، الحرية الدينية وحرية ممارسة الشعائر الدينية مضمونتان لغير المسلمين في الإسلام. ويستشهدون لذلك بآيات عدة في هذا السياق: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[43]، أو بالآية 13 من سورة الحجرات ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. بالنسبة إلى الردة التي تنتهك حقوق المسلمين وغير المسلمين على السواء كما بيّنا أعلاه، يرفض أنصار هذا التيار تقييد حرية الأشخاص في تغيير معتقداتهم، ويرفضون تاليًا الحديث القائل: «من بدل دينه فاقتلوه»[44]. ويدعون، حتى مع الكثير من تيارات الإسلام السياسي، إلى فهم هذا الحديث في سياقه التاريخي، حيث لا يجوز تطبيقه إلا بحق المرتد الذي يحمل سلاحًا ضد المسلمين[45]، كما أنهم يستشهدون بعدم تنفيذه على الإطلاق من طرف الرسول.

أما بالنسبة إلى بناء دور العبادة، فهذه القضية كغيرها، موضوع خلاف بين الفقهاء والمفكرين المسلمين في ما يتعلق بحظر إقامتها أو السماح بها، في شروط معينة. ومع ذلك، هناك آراء إيجابية، حتى من بعض الإسلاميين المتشددين في تفسيرهم الشريعة الإسلامية، مثل سيد قطب، العضو السابق في جماعة الإخوان المسلمين المصرية، الذي يحث المسلمين على الدفاع عن أماكن العبادة لغير

---

(42) Abdullahi Ahmed An-Naïm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Foreword by John Voll, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Southern Universities Press, 1990), p. 180.

(43) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية 29.

(44) حديث نقله البخاري.

(45) مقابلة مع سمير أبو اللبن، عضو الإخوان المسلمين السوريين، جنيف، 14 أيار/مايو 2012.

المسلمين، استنادًا إلى الآية 40 من سورة الحج[46]. ويرفض مفكرون عدة قطعًا بعض الأحاديث كالتي ينصّ على أن «لا خِصاء في الإسلام، ولا كنيسة. فهذا الحديث ضعيف ولا يجوز اعتماده[47]. ويؤكد القرضاوي حرية العبادة لغير المسلمين، بما في ذلك تجديد كنائسهم القديمة، وبناء ما يحتاجون إليه في القرى والمواضع التي ليست من أمصار المسلمين، أمّا في الأمصار الإسلامية فيجب تجنب ذلك من أجل مراعاة مشاعر المسلمين، ولدرء الفتنة والاضطراب. ومع ذلك يُضيف القرضاوي أجاز كثيرون من فقهاء المسلمين لأهل الذمة إنشاء الكنائس وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلامية[48].

يؤكد أنصار هذا التيار المساواة بين المسلمين وغير المسلمين كإحدى أهم الركائز في الإسلام، مستندين في ذلك إلى بعض الأحاديث النبوية كالذي يقول: «فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم» أو الذي يقول إن «الناس سواسية كأسنان المشط». وبحسب راشد الغنوشي، ينبغي أن يُعامل غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين في المجتمع الإسلامي، ويُطالب بالاستعاضة عن «الذمية» بمصطلح آخر هو «المواطنة». هذه الكلمة تحقق المبدأ الإسلامي المتعلق بالمساواة بين المواطنين. كما يقبل الغنوشي تطبيق نظام ضريبي واحد على جميع المواطنين من دون تمييز[49]، الأمر الذي يلغي دفع الجزية. ويستشهد آخرون للتركيز على مبدأ اللامساواة بآيات أخرى مثل الآية 13 من سورة الحجرات المذكورة سابقًا[50]. ويؤكد هويدي أن «الأساس

(46) فتقول هذه الآية: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية 40. انظر: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ط 5 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1981)، ص 104-105.

(47) André Ferré, «Protégés ou citoyens?,» dans: *Islamochristiana*, vol. 22 (Rome: Pontificio istituto di studi arabi, 1996), p. 101.

(48) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (القاهرة: مكتبة وهبة، 1977)، ص 20-21.

(49) راشد الغنوشي، «الإسلام والمواطنة،» 14 تموز/ يوليو 2010، <http://www.attajdid.info>.

(50) شفيق سعيد، «حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية،» في: الإسلام السياسي: رسالة عمان نموذجًا، تقديم عمر شديفات؛ تحرير جمال الشلبي ومحمود الخلايلة (عمان: الجامعة الهاشمية، 2007)، ص 128.

القوي للمساواة قائم في نصوص القرآن والسنة، حتى يكاد يصبح بدوره من مسلمات التصور الإسلامي للعلاقة بالآخرين. فحديث رسول الله: من أذى ذميًا فليس منا، أو فأنا خصيمه يوم القيامة، لا ينصب فقط على ما يتصوره البعض إيذاء ماديًا أو جسديًا، ولكنه يشمل أيضًا الإيذاء المعنوي الذي يقوم أساسًا على احترام الشعور والكرامة»[51].

يجب أن تشمل المساواة أيضًا الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية التي تتضمن، حتى يومنا هذا، تمييزًا ضد غير المسلمين. فمثلًا حظر زواج غير المسلمين بالمسلمات، لا يزال معمولًا به على الرغم من عدم وضوح النصّ الديني في هذه المسألة، بينما يُلاحظ إلغاء أحكام أكثر وضوحًا كالعقوبات الجسدية وحتى الجزية. هذه الأخيرة منصوص عليها صراحة في الآية 29 من سورة التوبة. في هذا الإطار، اقترحت «مجموعة 95 المغاربية من أجل المساواة» نصًا كاملًا لمدونة من أجل تقنين الأحوال الشخصية في إطار الشريعة الإسلامية، بشكل يؤدي إلى استئصال التمييز بين المواطنين على أساس الجنس أم الدين أم المعتقد[52]. وتؤكد هذه المجموعة أنه لا يمكن تكريس التمييز وتسويغه بذريعة تطبيق الإسلام. كما يمكن تعزيز مبدأ المساواة باستصدار قانون مدني، مع المحافظة على قوانين الأحوال الشخصية الدينية، وبذلك يكون أمام أي شخصين راغبين في الزواج حرية الاختيار بين القانون المدني أو الديني أو حتى الاثنين معًا. إن إقرار تشريعات مدنية كهذه هو حق لكل مواطن يؤمن برفعة الدين عن السياسة، ويحترم حقوق غير المسلمين الذين لا يؤمنون بهذه التشريعات الدينية المطبقة حاليًا، حيث إن فرضها عليهم يتعارض مع الآية القرآنية القائلة «لا إكراه في الدين»[53].

---

(51) هويدي، ص 153.

(52) للاطلاع على النصّ بالكامل، انظر الرابط: <http://graduateinstitute.ch/webdav/site/genre/shared/Genre_docs/3535_Actes1997/09_100mesures.pdf>.

(53) لا بدّ من التذكير أيضًا بأن إنجاح مطلب كهذا في مجتمعات الشرق الأوسط، يتوجب عليه اتخاذ بعض الخطوات الضرورية، كتعميق ثقافة حقوق الإنسان والمواطنة. وذلك بتعديل المناهج التعليمية الحالية التي لا تساهم على الإطلاق في تحقيق هذا الغرض. فيكفي أن نذكر على سبيل المثال، بالهجوم الذي شنّه عمر سليمان الأشقر على الزواج المدني في الغرب، الذي بفضله تمكّن الأوروبيون من العيش بسلام بعيدًا من سيطرة الكنيسة على الدولة وعلى القوانين. ويقول سليمان، في كتابه الواضح =

في ما يتعلق بمشاركة غير المسلمين في الحياة السياسية والعامة التي تعتبر من أكثر القضايا الجدلية في الإسلام، يستشهد الإسلاميون الليبراليون بالكثير من الأمثلة في تاريخ الدولة الإسلامية التي تبوأ خلالها غير المسلم مناصب حسّاسة، كما هو الحال في تولي كل من نصر بن هارون وعيسى بن نسطورس الوزارة في زمن العباسيين. ويرى القرضاوي أنه يجوز لأهل الذمة تولي وظائف الدولة الإسلامية كغيرهم من المسلمين، لكنه يستثنيهم فحسب من الوظائف ذات الصبغة الدينية كالإمامة ورئاسة الدولة والقضاء بين المسلمين، وذلك لما لهذه الوظائف من أعمال العبادة في الإسلام التي لا ينفذها إلا المسلم[54]. ومع ذلك يؤكد هويدي حقوق المواطنة الكاملة لغير المسلم في المجتمع الإسلامي، بما فيها المشاركة السياسية، مؤكدًا أن غير المسلمين هم شركاء أصليون في أوطان المسلمين[55].

يوسع المفكرون الإسلاميون نطاق تطبيق هذه المعاملة الحسنة، المذكورة أعلاه، حيث لا تنحصر في أهل الكتاب فحسب، أي المسيحيين واليهود، وإنما تشمل أيضًا غير المسلمين من أتباع الأقليات الدينية المختلفة. ويؤكد هويدي في هذا الإطار أن كفالة حرية الاعتقاد حدثت قبل ألف سنة للمجوس والزرادشتيين وحتى للهندوس البوذيين[56]. كما ينادي كثير من المسلمين في مصر بإيقاف اضطهاد البهائيين، مؤكدين أن «القرآن لم يقصر حرية الاعتقاد على الديانات الثلاث في أي موضع، وأنه لا يوجد ثمة دليل في سنة النبي محمد أو أي من الصحابة والتابعين يثبت أن الشريعة لا تقر سوى التعايش بين المسلمين واليهود والمسيحيين دون غيرهم»[57]. وأكد الراحل جمال البنا حرية البهائيين

=في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني الذي يُدرّس في كلية الحقوق في الجامعة الأردنية: «إن الحكم في الزواج المدني للبشر الذي يجلسون على كراسي الحكم في البرلمان يحلون ويحرمون بأهوائهم، لقد حرم الغربيون تعدد الزوجات في (برلماناتهم)، وأباحوا الزنا واللواط والسحاق وقتل الأجنة في الأرحام. والمستغربون يريدوننا أن نسير سيرة العلمانيين وننبذ ديننا وشريعتنا كما فعلوا في دولهم التي هدمت الأسرة فيها، ودمّرت الأخلاق وتهاوت القيم».

(54) القرضاوي، ص 23-24.

(55) هويدي، ص 123 وما يتبعه.

(56) المصدر نفسه، ص 149.

(57) «المصريون البهائيون وسياسة الإلغاء».

في الاعتقاد، مشيرًا إلى أن: «البهائية نحلة مأخوذة أصلًا عن الإسلام، ولكنها تختلف عنه في كثير من الشعائر كالصلاة والصيام، وفي مسائل أخرى كالزواج والقبلة والإيمان بالعدد 19». ويضيف: «إنني لا أرى فيها أي ميزة خاصة، وكل ما يظن فيها من التيسير والتجديد يمكن أن يوجد في الإسلام لو خلص من قبضة الحشوية والمقلدين الذين لا يرون في الإمكان أبدع مما كان، ولكن حرية الاعتقاد تجعلنا نتركهم وما اختاروا لأنفسهم، فهذا حقهم، وأعتقد أن من حقهم أن تثبت لهم صفة البهائية في البطاقة والأوراق الرسمية وفكرة أن الأديان «المعترف بها» ثلاثة اليهودية والإسلام والمسيحية «فكرة سقيمة»، ففي الصين والهند ما يعادل المؤمنين بالأديان الثلاثة، وقال الله تعالى موجهًا حديثه للمشركين الكافرين: «لكم دينكم ولي دين»، فقضي بهذا أن الشرك دين، على الأقل من وجهة نظر المؤمنين به، ويكون لهم ما يكون لكل أصحاب الديانات»(58).

في الختام، لا يمكننا إلا تأكيد أهمية إعادة قراءة الإسلام، وتفسير ما ينطوي عليه من تشريعات دينية تفسيرًا يساهم في تعزيز احترام حقوق الإنسان، الأمر الذي سينعكس إيجابًا على وضع غير المسلمين في الدول الإسلامية. وتبرز أهمية هذه الخطوة مع وصول عدد من التيارات السياسية الإسلامية إلى السلطة، بعد الثورات المختلفة التي يشهدها العالم العربي. ومع ذلك يواجه هذا التيار الليبرالي الكثير من التحديات المتمثلة بقيام أنظمة الاستبداد، خلال العقود الماضية، بتغييب ثقافة حقوق الإنسان والحياة السياسية، فأدت هذه الممارسات إلى نمو تيار ديني متطرف نجح في جذب شريحة شعبية واسعة، بدعم مباشر أو غير مباشر من أنظمة الاستبداد هذه. كما أثر انتشار الفقر والجهل وإخفاق الحركات القومية في النهوض بالعالم العربي، في تعزيز الأيديولوجيا الدينية ونمو حركات الإسلام السياسي. تُضاف إلى ذلك معاناة المسلمين الليبراليين من تقييد حريتهم في التعبير والرأي، الأمر الذي عرّض بعضهم للسجن وحتى للإعدام(59).

يبقى التساؤل في خضم التغيرات التي يعيشها العالم العربي عن فرص نجاح

(58) «أنت تسأل وجمال البنا يجيب عن حقيقة البهائية،» المصري اليوم، 21/ 10/ 2006.

(59) كما في قضية الراحل محمود محمد طه الذي أعدمه نظام النميري السابق في الخرطوم في عام 1985، وكذلك قضية نصر حامد أبو زيد المذكورة أعلاه.

التوجه التحديثي في الإسلام، في مواجهة المدّ الإسلامي الأصولي، وما يتطلبه الأمر من تحقيق قبول شعبي وجذب تيارات سياسية دينية بما يتيح إرساء دعائم دول ديمقراطية في المنطقة العربية[60]. ولا يسعنا في النهاية إلا القول إن العقود أو حتى الأعوام الآتية ستحمل وجهًا سياسيًا وتشريعيًا جديدًا، في ظل تطورات المرحلة الانتقالية التي يعيشها العالم العربي، الأمر الذي سيترك أكبر الأثر في شكل دول العالم العربي، وتاليًا في وضع غير المسلمين فيها ومدى اندماجهم واحترام حقوقهم.

(60) يؤكد صلاح أبو جودة اليسوعي أن الفترة الانتقالية الراهنة التي أعقبت الانتفاضات الشعبية العربية، لا تتيح الحكم على مسار التغييرات، هل ستؤول إلى أنظمة ديمقراطية أم لا؟ فلا بد من إعطاء الوقت الكافي للاعبين السياسيين. انظر: صلاح أبو جودة اليسوعي، «آفاق الديمقراطية العربية في ظل حكم الإسلاميين المعتدلين،» المشرق، السنة 87، العدد 1 (كانون الثاني/ يناير - حزيران/ يونيو 2013).

الفصل الرابع عشر

التجمع اليمني للإصلاح
قراءة في تجربته التاريخية وجدلية الديني والسياسي ورؤاه في المواطنة والدولة والأمة

نبيل البكيري

تمهيد

تعَدّ تجربة «حزب» التجمع اليمني للإصلاح واحدة من أهم التجارب السياسية للإسلاميين والمثيرة للجدل على مدى العقدين الماضيين، منذ لحظات التأسيس الأولى لهذا التجمع في 13 أيلول/ سبتمبر 1990، بعيد إعلان قيام الوحدة اليمنية بين شطريه في 22 أيار/ مايو 1990 حتى هذه اللحظة.

يُعتبر التجمع اليمني للإصلاح في أدبياته وكلام مؤسسيه ومفكريه «امتدادًا طبيعيًا للحركة الوطنية الإصلاحية اليمنية»[1] التي كان يُعدُّ تنظيم الإخوان المسلمين اليمنيين، أبرز مكوِّناتها والمحرك لها، منذ تشكلها الأول، كتيارٍ وطنيٍّ إصلاحيٍّ معارضٍ لنظام حكم الأئمة الزيدية في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي، والتي تكلَّل جهدها السياسي بثورة 1948 الدستورية[2] التي كان تنظيم الإخوان محركها الرئيس.

(1) النظام الأساسي للتجمع اليمني للإصلاح.

(2) ثورة 1948، أو الثورة الدستورية أو ثورة الميثاق الوطني المقدس كما يطلق عليها المؤرخون، هي الثورة التي كان محركها القيادي الإسلامي الجزائري الفضيل الورتلاني الذي جاء إلى اليمن كمبعوث خاص غير معلن، للمرشد العام للإخوان المسلمين حسن البنا، وسميت بالدستورية لكونها الثورة الأولى يمنيًا التي وضعت دستورًا للحكم، وكان اليمن عبارة عن مملكة إمامية محكومة بطريقة بدائية وفقًا لنظرية الإمامة الزيدية الهادوية، ويحكمه بيت حميد الدين، إحدى الأسر الهاشمية التي ترى وفقًا لمذهبها أحقيتها بالإمامة السياسية كنص شرعي لا يجوز التنازل عنه، وحكمت هذه الأسرة شمال اليمن منذ رحيل العثمانيين في عام 1918 حتى ثورة أيلول/ سبتمبر 1962، وكانت تعتبر نفسها الوارث الشرعي لحكم اليمن وفقًا لمذهبها الهادوي نسبة إلى المؤسس الأول للزيدية السياسية في اليمن الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي الذي جاء إلى اليمن في عام 284 هجرية، واستقر في مدينة صعدة حاكمًا عليها وما جاورها، وفقًا لنظريته التي وضعها كإطار فقهي عقائدي للمسألة السياسية باعتبار الإمامة الدينية والشرعية حقًا حصريًا في سلالة آل النبي محمد من سلالة علي بن أبي طالب من ذرية الحسن والحسين، أو ما يطلق عليه الزيدية فقهيًا بالبطنين.

مرت تجربة الإخوان المسلمين في اليمن على مدى عقود من تأسيسها بأطوار ومراحل شتى، تداخل فيها السياسي بالديني، والوطني بالأممي، حتى وصلت إلى شكلها الحالي تحت مسمى التجمع اليمني للإصلاح، كأكبر الأحزاب السياسية اليمنية، وأكثرها انتشارًا وتنظيميًا وقدرة على الحضور والتعبئة الجماهيرية في مراحل التحولات المختلفة التي شهدتها الساحة اليمنية بين ثورة شباط/ فبراير 1948 وثورة شباط/ فبراير 2011 الشبابية السلمية الشعبية.

أولًا: قراءة في التجربة التاريخية

لا يمكن فهم تجربة هذا الحزب الراهنة وتعقيداتها من دون معرفة الخلفية التاريخية ثقافيًا واجتماعيًا وفكريًا، التي وُلِد من رحمها هذا الحزب، وما مرت به مسيرة هذه الحركة من تحولات، سنحاول هنا أن نلقي نظرة سريعة حتى نتمكن من رسم صورة مكتملة الملامح لهذه التجربة التي تتميز بفرادتها وخصوصيتها الوطنية والمحلية، على الرغم من أنها امتدادٌ لتجربة الإخوان المسلمين كغيرها.

تاريخيًا، بدأت حركة الإخوان المسلمين نشاطها في اليمن في وقت مبكر على يد مجموعة من الناشطين اليمنيين الذين تلقوا تعليمهم في مصر، وكذلك مع بعض الأخوة المصريين الذين ابتعثوا إلى اليمن للتعليم، بطلب من ملك المملكة اليمنية المتوكلية الإمام يحيى حميد الدين، فـ «في يناير 1947 وصلت البعثة الأولى وتضم عددًا من الإخوان المسلمين الذين أدوا دورًا كبيرًا في إذكاء الروح الوطنية بين تلامذتهم»[3]، في إشارة واضحة إلى الدور الذي اضطلع به الإخوان المسلمون في التحضير لثورة عام 1948 الدستورية والقيام بها.

أسابيع ثلاثة، أخفقت الثورة، وسقطت صنعاء ونكل بالثوار قتلًا وتشريدًا، ليسدل الستار على أول محاولة سياسية جريئة ومتقدمة بالنظر إلى البيئة الاجتماعية المحيطة، المليئة بالجهل والتخلف والكهانة الدينية، قامت بها الحركة الإصلاحية الوطنية اليمنية التي كانت نواتها الحقيقية مجموعة من قادة الإخوان وخلاياهم

(3) حميد أحمد شحرة، مصرع الابتسامة: سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن (1938-1948) م (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، 1998)، ص 66.

التنظيمية في اليمن، وفي مقدمهم العلامة الجزائري الفضيل الورتلاني الذي يُعد «مغير مجرى تاريخ اليمن في القرن العشرين»[4].

بإخفاق ثورة 1948 أسدل الستار أيضًا على المرحلة الأولى من مراحل المشروع السياسي والدعوي لإخوان اليمن، ودخول التنظيم الإخواني اليمني بمرحلة أشبه بالبيات الشتوي، حتى قيام ثورة 26 أيلول/ سبتمبر 1962 ضدّ حكم الإمامة الزيدية التي تم القضاء عليها وإعلان قيام الجمهورية العربية اليمنية في الشمال.

جاءت حركة 1967 التي استمرت في السلطة حتى عام 1974 وتسلم خلالها القاضي عبد الرحمن الأرياني الحكم، بعد المشير السلال أول رئيس للجمهورية. تميزت هذه المرحلة بتباين مكوِّنات الحركة الوطنية الإصلاحية وتمايزها أيديولوجيًا أول مرة في تاريخها النضالي، «فتوجه المكوِّن الإخواني في داخل هذه الحركة إلى البناء التنظيمي والعمل التربوي وأعطى مسألة إصلاح مناهج التربية والتعليم أهمية خاصة، إضافة إلى محاولة إعادة ترتيب العمل التنظيمي في الشطر الجنوبي بما يواكب المتغيرات الحاصلة هناك، خصوصًا بعد تصفية الاتجاه الإسلامي داخل الجبهة القومية وأخذ هذا أولوية على العمل السياسي»[5] على الرغم من مشاركتها السياسية من خلال مراقبها العام عبده محمد المخلافي الذي كان عضوًا في مجلس الشعب التأسيسي الذي أنجز الدستور الدائم للبلاد، والذي جمدته الحركة التصحيحية العسكرية بانقلاب 13 حزيران/ يونيو 1974.

بين عامي 1974 و1983، تميزت هذه المرحلة بخروج الحكم من الإطار المدني إلى الإطار العسكري بتسلم ضباط الجيش السلطة، من خلال الحركة التصحيحية التي قام بها المقدم إبراهيم الحمدي الذي همش بدوره جميع مكوِّنات الحركة الوطنية، إلا أنه أبقى باب الحركة الإصلاحية الإخوانية مفتوحًا،

(4) محمد أحمد الشامي، رياح التغيير في اليمن (صنعاء: المطبعة العربية، 1984)، ص 194.

(5) محمد قحطان، «التجمع اليمني للإصلاح: النشأة والمسار،» ورقة قدمت إلى ندوة الإسلاميون في السلطة والمعارضة، نظمها المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، 1998. نشرت ضمن كتاب: دراسات في مسيرة التجمع اليمني للإصلاح (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، 2011)، ص 18.

بعدما رأى أن نشاطها لا يمثل تهديدًا لنظامه، وتُعدّ هذه المرحلة من أهم مراحل تمكين الحركة الإخوانية وتمددها وانتشارها التنظيمي والفكري. «فقد استطاعت الحركة الإصلاحية أن تعزز مواقعها، خاصة في بداية حكم الرئيس الحمدي الذي في عهده تم إنشاء مكتب التوجيه والإرشاد ورئاسة المعاهد العلمية والهيئة العلمية التربوية، وكلها كما نلاحظ تصب في اتجاه العمل التربوي التعليمي»(6)، إذ كانت هذه المؤسسات الرسمية كلها تحت إدارة الإخوان وهي مؤسسات ذات تأثير جماهيري واسع، ساعد في انتشار دعوة الإخوان.

اغتيل الرئيس الحمدي في تشرين الأول/ أكتوبر 1977، وتولى نائبه المقدم أحمد الغشمي المتهم باغتياله الرئاسة، ولم يطرأ في عهده أي جديد في خصوص علاقة النظام بالإخوان، ربما لمحدودية فترته الرئاسية التي لم تستمر أكثر من ثمانية أشهر، ليلقى هو الآخر حتفه اغتيالًا، ليحكم بعده القاضي عبد الكريم العرشي الذي استمر شهرًا كاملًا وسلم السلطة بعدها للرئيس السابق علي عبد الله صالح في تموز/ يوليو 1978.

وجد صالح نفسه محاصرًا وضعيفًا أمام تقدم قوات الجبهة الوطنية اليسارية، المدعومة من نظام الحزب الاشتراكي اليمني في الجنوب، وكانت هذه القوات على مشارف العاصمة صنعاء، فلم يجد صالح من وسيلة إلا «الاتجاه للتعاون مع الحركة الإصلاحية والتعايش مع باقي الفصائل الأخرى، وإعادة الاعتبار لبعض رموزها، وكان الإعلان عن تشكيل لجنة الحوار الوطني وقيام المؤتمر الشعبي العام مؤشرًا عمليًا في هذا الاتجاه»(7).

تميزت هذه المرحلة بالتحالف بين نظام الرئيس صالح والحركة الإصلاحية الإخوانية، لمواجهة تمرد الجبهة الوطنية ذات التوجه اليساري، في المناطق الوسطى من اليمن، وهكذا قامت الجبهة الإسلامية التي دخلت في صراع مرير مع الجبهة الوطنية اليسارية، هذا عدا إضفاء بُعد دولي على هذا الصراع في تلك المرحلة، كامتداد لمرحلة الحرب الباردة، بين قطبي المنظومة الدولية حينها، حلف وارسو الاشتراكي وحلف الناتو الرأسمالي.

---

(6) قحطان، ص 18.

(7) المصدر نفسه، ص 19.

نجاح نظام صالح المسنود بالجبهة الإسلامية (الإخوان)، في إنهاء تمرد الجبهة الوطنية، وفي تشكيل المؤتمر الشعبي العام كإطار سياسي جامع لكل فرقاء الحركة الوطنية اليمنية شمالًا، وانفجار الوضع عسكريًا في الجنوب بين رفاق الحزب في كانون الثاني/ يناير 1986، واختلال منظومة المعادلة الدولية، لمصلحة القطب الرأسمالي الغربي، بانهيار الاتحاد السوفياتي. ساعدت هذه الحوادث كلها مجتمعة في الإسراع بإعلان الوحدة اليمنية بين شمال الوطن وجنوبه، وأعلنت رسميًا في 22 أيار/ مايو 1990.

بإعلان الوحدة اليمنية، كان هناك في الأفق ملامح لمرحلة جديدة تتشكل أمام اليمنيين شمالًا وجنوبًا، إسلاميين وقوميين، يساريين وليبراليين، كنتيجة لمتطلبات المرحلة التي فتحت الباب واسعًا أمام حرية التعدد السياسي والثقافي، واعتمدت العمل الديمقراطي وحرية التعبير والإعلام.

ثانيًا: مخاض ما قبل التأسيس

بادر الإخوان مبكرًا إلى نقاشات طويلة في ما بينهم وبعد ذلك مع حلفائهم من شيوخ قبائل وتجار ومثقفين، في شأن متغيرات هذه المرحلة، والآليات والوسائل الملائمة لاستمرارية عملهم الدعوي والسياسي الذي يتواءم وطبيعة مرحلة التعددية السياسية، وبعد نقاش طويل على مدى شهور ستة، توصّل الإخوان أو رجال الحركة الإصلاحية من المكوِّنات المختلفة، بعد نقاش وتفكير، إلى إعلان التجمع اليمني للإصلاح كوعاء تنظيمي يستوعب تيار الحركة الإصلاحية على أساس العضوية الفردية انسجامًا مع جسور الثقة التي تم بناؤها وتوطدت بين أقطاب وقواعد مكوِّنات هذا التيار الإصلاحي خلال عمر من النضال المشترك[8].

هكذا أعلِن في 13 أيلول/ سبتمبر 1990 بعد ثلاثة شهور من قيام الوحدة، قيام وتأسيس التجمع اليمني للإصلاح، «كامتداد تاريخي أصيل لحركة الإصلاح اليمنية الحديثة منذ الثلاثينيات والتي قادها دعاة الإصلاح والتجديد من أحرار اليمن ورجالها المخلصين من العلماء والمشايخ والمثقفين والتجار، ومن

(8) قحطان، ص 20.

استجاب لهم من أبناء اليمن من مختلف المناطق الذين تحملوا مهمة الدعوة إلى إصلاح الأوضاع والتغيير المتدرج لأحوال البلاد، منطلقين في ذلك من فهمهم لمبادئ الإسلام وشريعته التي ترفض الظلم والاستبداد والجمود، وتدعو إلى الحرية والعدل والنهوض الحضاري»[9].

من خلال هذه اللغة والمفردات التي وردت في هذا التقرير للأمين العام أمام مؤتمر الحزب الأول، وهي لغة ذات مفردات محملة بدلالات إصلاحية وطنية إسلامية، ليست جديدة على خطاب صادر عن حركة إسلامية تمتد جذورها التأسيسية لعقود من الزمن، فضلًا عن دلالاتها الدينية التي لا تصدر إلا عن جماعة تستقي جميع أدبياتها من نصوص الشريعة ومروياتها، نفهم أن الغاية كانت إرضاء جميع الأطراف. فدلالات هذه الألفاظ وانتقائيتها الشديدة تنم عن جدل شديد ومحتدم، تمخض عنه هذا التقرير بهذه اللغة المنتقاة بحذر شديد، لتجمع تصورات متباينة وأفهام، ورؤى شتى وتوجهات، وهذا ما ستفصح عنه مرحلة الحديث عن فترة ما بعد التأسيس وإعلان قيام التجمع، وممارساته السياسية والدعوية خلال فترة المرحلة الانتقالية التي استمرت ما يقارب ثلاث سنوات من إعلان الوحدة حتى انتخابات نيسان/ أبريل 1993.

ثالثًا: جدليات البدايات الأولى

شهدت مرحلة ما قبل إعلان تأسيس التجمع اليمني للإصلاح جدلًا سياسيًا وفقهيًا وثقافيًا واسعًا في داخل أروقة الحركة الإسلامية نفسها، في شأن كثير من المفاهيم والأفكار الجديدة التي قذفت بها هذه المرحلة من قبيل شرعية العمل الحزبي، وشرعية الديمقراطية من عدمها، وشرعية الانتخابات النيابية ولمن الحكم في النظام البرلماني للقاعة البرلمانية أم لله؟ وما حكم تأسيس الأحزاب؟ وهل الدستور إسلامي أم غير إسلامي؟ وكيف يمكن العمل في نظام يقبل وجود أحزاب علمانية ويسارية ماركسية؟ وهل يجوز للمرأة أن تنتخب ومن ثم هل يجوز لها المشاركة السياسية؟ ومن هم أصحاب الحل والعقد في النظام البرلماني؟

---

(9) تقرير الأمين العام للتجمع اليمني للإصلاح المقدم إلى المؤتمر العام الأول للتجمع المنعقد في 20-24 أيلول/ سبتمبر 1994.

أسئلة جدلية كثيرة تجاوزها التجمع اليمني للإصلاح حينها بصعوبة بالغة، وكانت مفاجأةً لمعظم المراقبين ومعظم أبناء الحركة الإسلامية نفسها على حد السواء، وذلك أن يعاد الحديث عن مثل تلك الإشكاليات التي تجاوز معظمها ممارسات الحركة السياسية مبكرًا، طوال مسيرتها الدعوية والسياسية منذ التأسيس.

بالفعل أنتج ظهور مثل تلك الأسئلة الجدلية غير المعتادة في مسيرة الحركة الإصلاحية اليمنية، وفي تلك اللحظة بالذات، حالًا من الدهشة والحيرة عند بعض الباحثين والمتابعين مسيرة هذه الحركة وتجربتها السياسية التي تتفق دراسات غربية عدة على أن «اندماجها القوي مع النظام السياسي»(10) يُعدّ أهم خصائصها التي تميزها من مثيلاتها من الحركات الإسلامية في العالم العربي.

هذا يجعلنا نتساءل الآن سؤالًا جوهريًا ومهمًا عن الذي أدى بالفعل إلى ظهور تلك الأسئلة أمام حزب الإصلاح الإسلامي، وفي تلك المرحلة بالذات التي فتحت الباب واسعًا أمام تحولات فكرية وسياسية وثقافية عميقة، بإعلان الوحدة واعتماد النظام الديمقراطي التعددي كأول نظام عربي ديمقراطي في منطقة تصنف بأنها نادٍ مغلق للأنظمة الأسرية الوراثية الحاكمة، وتاليًا فإن وجود نظام ديمقراطي إلى جوارها سينظر إليه من هذه الأنظمة وكأنه الفيروس المعدي الذي يجب أن يتم التخلص منه باكرًا وبأي وسيلة كانت.

بالنظر إلى واقع اعتمالات تلك المرحلة، سيدرك الباحث جيدًا منشأ تلك الأسئلة التي كانت قد أجابت عنها الحركة الإسلامية اليمنية مبكرًا منذ ثورة 1948 وما تلتها من مراحل سياسية لاحقة، وصلت فيها الحركة الإسلامية سياسيًا إلى مواقع متقدمة في أجهزة الدولة العليا(11) منذ الستينيات والسبعينيات والثمانينيات

(10) لورنت بونيفر وفيصل بن شيخ، «التجمع اليمني للإصلاح وتعامله مع أزمة 11 سبتمبر والحرب في أفغانستان،» حوليات يمانية، المركز الفرنسي للدراسات الاجتماعية والآثار، نشرت ترجمة لها في: مؤتمر.نت، 28/ 10/ 2003، <http//www.almotamar.net/news/3857.htm>.

(11) بعد قيام ثورة 26 أيلول/ سبتمبر 1962 مباشرةً، عاد أحد أهم مؤسسيها محمد محمود الزبيري من مصر ليتقلد منصب نائب رئيس الوزراء وزيرًا للتربية والمعارف، وفي فترة حكم الرئيس القاضي عبد الرحمن الإرياني (1968-1973) شغل القاضي عبد الله الحجري المحسوب على الإخوان المسلمين عضوية المجلس الجمهوري مع رئاسته لمجلس الوزراء، وكان عبده محمد المخلافي أحد أهم مؤسسي الحركة بعد مقتل الشهيد الزبيري في عام 1965، عضوًا في المجلس =

أيضًا، لتأتي تلك الأسئلة للتشويش على المشهد السياسي برمته وإيجاد حالًا من الإرباك أمام حزب الإصلاح، باعتباره الحزب الإسلامي الذي ينتهك قواعد الإسلام الحنيف، بقبوله الديمقراطية والحزبية والانتخابات والمشاركة في السلطة.

لن يخفى على الباحث في ثنايا تلك المرحلة، أن منبع جملة تلك الأسئلة الموجهة إلى الإصلاحيين حينها، كان من خارج الحدود، أي من المملكة العربية السعودية وحالتها السلفية فكرةً، ولكن بواسطة أذرعها السلفية في اليمن، التي كانت قد بدأت بالتشكل مع بداية ثمانينيات القرن الماضي، من خلال دار الحديث الأثرية في دماج الذي أسسه شيخ السلفية في اليمن مقبل بن هادي الوادعي، هذا عدا بعض المحسوبين على الحالة الإخوانية ممن تلقى دراسته الجامعية في المملكة، وتأثرت أفكاره بما يطرح هناك من أفكار متشددة في تكفير السياسة وجميع مفرداتها وتجريمهما جملةً وتفصيلًا، تعبيرًا عن حالة القطيعة التامة مع الحداثة السياسية التي اجتاحت العالم كله عدا هذه الممالك.

رابعًا: مجددًا من السياسي إلى الديني

كما أسلفنا، قدم إسلاميو اليمن تجربة سياسية فريدة من نوعها، تميزوا بها من نظرائهم كخصوصية يمنية، منذ الأيام الأولى للتأسيس في أربعينيات القرن الماضي، وعلى مدى تجربتهم السياسية بعد ذلك خلال نصف قرن حتى إعلان الوحدة اليمنية، فكانت خصوصية اندماجية في الأنظمة السياسية التي عاصروها، وتشاركوا معها في إدارة المجتمع والدولة.

لا شك في أن الإسلاميين في تجربتهم السياسية الطويلة تلك كانوا ينطلقون في رؤاهم السياسية من واقع تجربتهم وأوضاعهم، ولم يكن الإطار النظري والتأصيل الشرعي للمشاركة السياسية يمثلان لهم عائقًا كبيرًا، «لأن الحركة لم

= الوطني، وشغل أيضًا الشيخ الزنداني بعدها هيئة التوجيه والإرشاد الحكومية وتولى عدد منهم مناصب وزارية طوال الثمانينيات في نظام الرئيس السابق على عبد الله صالح، وخاضت الحركة في عدد من التجارب الانتخابية خلال عشرية الثمانينيات كالمجالس المحلية للتطوير التعاوني، والمجالس البلدية وانتخابات المؤتمر الشعبي العام وكذلك انتخابات مجلس الشورى في عام 1988.

يكن لديها مشكلات نظرية مع السلطة، فالحركة كانت تنظر إلى الدولة على أنها دولة مسلمة»[12] بعكس ما ظهر أمامهم في مرحلة التحول إلى حزب سياسي معلن بعد ذلك مع بداية تسعينيات القرن الماضي، ودخول متغير جديد على المشهد السياسي متمثلٍ بالديمقراطية والأحزاب غير الإسلامية، عدا فتاوى مؤسسات السلفية السلطانية المقبلة من وراء الحدود.

مع ذلك شكلت مجموعة تلك الأسئلة عن شرعية تلك التحولات، بغض النظر عمن يقف خلفها، حالة من الجدل المحتدم بين أطياف الحركة الإسلامية المختلفة، خصوصًا تلك الآتية من خلفيات شرعية، فاستدعى هذا الأمر من الحركة وجهازها الشرعي التأصيلي أن يخوضا تلك التجربة من جديد وأن يعيدا تأصيل كثير من المفاهيم السياسية المعاصرة كشرعية التحزب وشرعية الديمقراطية وشرعية الانتخابات، منطلقَيْن من النص الديني، لتمثل هذه العودة حالًا من التجاذب الشديد بين تجربة سياسية متقدمة مارسها هؤلاء الإسلاميون، والطبيعة الدينية التي يحملها الحزب في تكوينه وأدبياته.

لا شك في أن تلك الجدلية الشرعية أثرت كثيرًا في تراجع مستوى النضج السياسي الذي كانت الحركة قد حققته طوال فترة تجربتها السياسية الممتدة عقودًا طويلة، فيما أظهر ذلك الجدل التجمع اليمني للإصلاح وكأنه وليد تلك اللحظة فكرًا وممارسة، في وقت لم يكن فيه الحزب في تلك المرحلة إلا الصيغة النهائية لتجربة طويلة من العمل والممارسة السياسية المتقدمة على مدى عقود مضت. وعلى الرغم من ذلك شكلت الطبيعة الدينية والخلفية الإسلامية اللتان جاء منهما الحزب، باعتباره امتدادًا لحركة الإخوان المسلمين، أبرز سمات الحزب وأولوياته المرحلية حينها، فبقيتا في منزلة الإطار العام الذي ينطلق منه الحزب، ويشكل رؤاه وتصوراته ومواقفه تجاه جميع مفردات تلك المرحلة السياسية وممارساتها.

يتبين للباحث في هذا الصدد، أن الثنائية المتصادمة أيديولوجيًا التي شكلها حزب الإصلاح الإسلامي مع الحزب الاشتراكي اليمني، الآتي من حكم جنوب

(12) ناصر أحمد يحيي، «تطور الخطاب السياسي والدعوي للحركة الإسلامية في اليمن،» نوافذ، العدد 40 (شباط/ فبراير 2003)، ص 19.

اليمن وفقًا لتصوراته اليسارية «الماركسية»، كانت من أهم العوامل التي أدت إلى العودة المتشددة لإسلاميي حزب الإصلاح إلى التأصيل الديني والشرعي لجميع مواقفه تلك، مدفوعًا بقوة للتعبير عن هويته الدينية التي كان يساوره الشك كثيرًا في استهدافها من الحزب الاشتراكي اليمني الذي كان الإصلاحيون في الحزب العلماني الماركسي ينظرون إليه على أنه جلب فيروس العلمانية إلى اليمن، وهو ما فسره شعار الحزب الذي رفعه في تلك المرحلة «شرعٌ نعليه، يمن نبنيه، علمانية نرفضها»[13].

فضلًا عن ذلك، كان المعارضون للحزب الاشتراكي اليمني من الإسلاميين يعتقدون أن ما بين الحزب الاشتراكي اليمني والإسلاميين من فجوة عميقة لا يمكن ردمها، لأن هذه الفجوة لا ترجع إلى الخلاف الفكري والتباين النظري والسياسي فحسب، وإنما إلى الدماء[14] التي سفكت، والتي وسّعت هذه الفجوة وزادت عمقها[15].

الأمر الثاني الذي استدعى جميع ذلك التأصيل الشرعي الذي قام به التجمع اليمني للإصلاح لمواقفه السياسية في تلك المرحلة، نابعٌ من التصورات التي كانت سائدة حتى وقت قريب، من أن تحوُّل أي جماعة إسلامية حزبًا سياسيًا كان «يُعدُّ انحرافًا خطرًا في نهج حركة الإخوان المسلمين اليمنية باعتباره يشكل

---

(13) كان هذا هو أول شعار انتخابي لحزب التجمع اليمني للإصلاح، بعد تأليفه وإعلانه المشاركة السياسية في أول عملية ديمقراطية انتخابية في يمن ما بعد أيار/ مايو 1990.

(14) خاض إسلاميو اليمن مع بداية حكم الرئيس السابق علي عبد الله صالح (1978) حربًا طاحنة تحت مسمى الجبهة الإسلامية، ضد الجبهة الوطنية «الماركسية» التي كان نظام الحزب الاشتراكي اليمني الحاكم جنوب اليمن يدعمها، والتي كانت تهدف إلى إسقاط نظام علي عبد الله صالح في شمال اليمن، وإعلان الوحدة اليمنية بعد ذلك، ولا يخفى أيضًا أن حالة العداء التي تبلورت بعد ذلك بين الإخوان والحزب الاشتراكي، كان جزء كبير منها نتيجة الظرف الدولي الذي كانت تسوده حينها حال استقطاب حاد بين معسكرين يتصارعان، ممثلَين بالاتحاد السوفياتي وحلف وارسو من جهة، والولايات المتحدة الأميركية وحلف شمال الأطلسي من جهة أخرى، مع احتمالات الصراع بينهما وقتذاك في أفغانستان، وما حصل فيها من تجيش للحالة الإسلامية قامت به أميركا بواسطة الأنظمة العربية الحليفة لها ضدّ المنظومة الاشتراكية بجميع صورها وأشكالها.

(15) أشواق أحمد المهدي، «رؤية حزب التجمع اليمني للاصلاح للمشاركة السياسية،» في: دراسات في مسيرة التجمع، ص 71.

خروجًا على ما أكده مؤسس الحركة الأم في مصر (حسن البنا) على أن حركة الإخوان المسلمين في عمومها ليست حزبًا سياسيًا وإنما هي حركة دعوية شاملة[16].

لذا وجد إسلاميو حزب التجمع اليمني للإصلاح أنفسهم ربما أول مرة مطالبين بضرورة بل بوجوب التأصيل الشرعي لجميع مواقفهم ورؤاهم تجاه تلك التطورات كلها، فانطلقوا يؤصلون شرعيًا وجوب العمل الحزبي الجماعي، وكذلك التعددية الحزبية والديمقراطية اللتين فسروهما بالشورى الإسلامية، وأصّلوا أيضًا شرعية الانتخابات البرلمانية وشرعية المشاركة في الحكومات في ظل شراكة مع أحزاب علمانية. ففي ما يتعلق بشرعية المشاركة في الانتخابات انطلق الإصلاحيون لتأصيل هذه المشاركة، خصوصًا الانتخابات النيابية، وذلك لإزالة الغموض وسوء الفهم عند الإسلاميين الذين يعتبرون هذا النوع من المشاركة جزءًا من النظام الديمقراطي الغربي الجاهلي، غير الإسلامي، أو على الأقل تنازلًا من المسلمين تجاه هذا النظام الجاهلي[17].

«وتقوم رؤية حزب التجمع في تجويزه للمشاركة السياسية بصورة عامة على سندين شرعيين يتمثلان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن هذه المشاركة بمفهومها الحديث تقع في منطقة الإباحة»[18] الشرعية. وانطلاقًا من هذه القاعدة الشرعية الشهيرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يكون قد أوجد حزب الإصلاح، بحسب أدبياته، الأرضية الشرعية العريضة التي سيبني عليها جميع تأصيلاته لمسألة الديمقراطية والحزبية والانتخابات، ليقطع بذلك الطريق على جميع منتقديه من الجماعات الدينية وغيرها.

- معركة الدستور: جدلية الهوية

تعتبر معركة الدستور من أولى معارك حزب الإصلاح الإسلامي السياسية بعد إعلان تأليف الحزب في 13 أيلول/ سبتمبر 1990، تلك المعركة التي لم تكن إلا

(16) المهدي، ص 71.
(17) المصدر نفسه، ص 72.
(18) المصدر نفسه، ص 73.

امتدادًا طبيعيًا لحالة الجدل المحتدمة حينها بين الإصلاحيين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين نظرائهم من الجماعات الأخرى كالسلفيين وغيرهم، إلا أن جل ذلك الجدل الذي دار، كاد ينحصر في دائرة المادة الثالثة من دستور دولة الوحدة، تلك المادة التي كانت تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، فيما كان الإسلاميون يصرون على تعديلها قبل طرح الدستور للاستفتاء الشعبي، حيث تكون صيغة المادة، الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع.

كانت الإشكالية حينها من وجهة نظر حزب الإصلاح نابعة من أن هذه المادة تتعارض مع نص المادة الثانية التي يرد فيها أن دين الدولة الموحدة هو الإسلام، وبالتالي بقاء المادة الثالثة بتلك الصيغة سيترك مجالًا كبيرًا لتعدد التفاسير التي سيستند أصحابها إلى أن المادة تنص على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيس وليس وحيدًا، الأمر الذي يعني أن هناك مصادر فرعية أخرى للتشريع، وفي هذا تهديد للهوية الإسلامية للدولة.

على الرغم من أن مسألة الهوية الإسلامية للدولة اليمنية كانت ربما من الأمور المسلّم بها عند الجميع، لكن الملاحظ أن تلك الحماسة الكبيرة من حزب التجمع اليمني للإصلاح لإعادة الجدل في شأن تلك المسألة كانت نابعة من «ما يعتبره مخاطر تهدد الهوية بعد قيام الوحدة، بسبب الحضور السياسي والتنظيمي والفكري للحزب الاشتراكي اليمني»[19] باعتباره حزبًا يساريًا علمانيًا.

بالفعل كان يمثل حضور مثل هذا الهاجس عند حزب الإصلاح بخصوص الهوية الإسلامية المستهدفة، لهم قلقًا دائمًا ما زال حاضرًا بقوة عند بعض قادة الحركة ممن عاصر تلك المرحلة، «فقد رد الإصلاح على الانتقادات التي وجهت إليه من الحزبين الحاكمين آنذاك، وبالذات على موقفه المتشدد تجاه المادة الثالثة، بأنه يعتبر نفسه في المقام الأول حركة إسلامية إصلاحية قبل أن يكون حزبًا سياسيًا»[20].

(19) ناصر محمد الطويل، «استراتيجيات الحركة الإسلامية تجاه الدولة والمجتمع،» في: دراسات في مسيرة التجمع، ص 147.
(20) المصدر نفسه، ص 148.

لا شك في أن مثلَ هذا الازدواج في الموقف عند الحزب بتأكيده أنه حركة إسلامية في الأساس جزءٌ من الإشكالية القائمة في بنية الحزب التنظيمية والفكرية التي تنبثق منها جميع تصورات الحزب ومواقفه السياسية، إلا أن مثل تلك المواقف والتصورات كانت وليدة تلك اللحظة السياسية وجميع صراعاتها وجدلياتها التي استدعتها حال التحول المجتمعي الكبير في تلك المرحلة.

لكن لا يخفى على المراقب، أن مثل تلك الحال المزدوجة التي كان الحزب يعيشها ويعانيها بين حين وآخر، ربما هي نتاج طبيعي بالنظر إلى الخلفية الفكرية والعقائدية التي جاء منها الحزب، وأن الواقع والممارسة السياسية وحدهما اللذين أتاحا حلحلة مثل تلك العقدة المزمنة في رؤية الحزب الرمادية لحقيقته، بين أن يكون حزبًا سياسيًا أو حركة إسلامية، عدا أنها حالة ارتدادية كانت الجماعة قد تجاوزتها مبكرًا بمشاركتها في وضع دستور عام 1971 الشهير، باعتباره أهم دستور في تاريخ اليمن الدستوري المعاصر.

ما يمكن الجزم به هنا هو أن إعادة الجدل في مسألة الهوية الإسلامية للدولة اليمنية، لم تكن إلا إحدى إشكاليات الصراع السياسي في اليمن بين اليسار واليمين الإسلامي في الشمال والجنوب على حد السواء، فكان يعتري الإصلاحيين خوفٌ من إمكان نجاح الاشتراكيين في فرض توجهاتهم الفكرية على مسألة الدستور والتعليم وغيرها من القضايا حينها، الأمر الذي كان يراه الإسلاميون خطرًا يتهدد الهوية الإسلامية، هذا عدا ظرفية تلك المرحلة السياسية وما مثلته من جدلية فارقة في تاريخ اليمن السياسي والثقافي.

ما يمكن إجماله في مسألة معركة إسلامية الدستور هو أن الإسلاميين بقيوا مصرين على تعديل تلك المادة، باعتبارها حجر الزاوية في مسألة الهوية الإسلامية للدولة، وأن أي تفريط فيها سيفتح الباب واسعًا أمام القوى العلمانية لإضفاء رؤاها وتصوراتها في عدد من مسائل التشريع القانوني للمجتمع المسلم أصلًا. و«الانطلاق من مرجعية مثل هذه لا يتنافى في شيء مع الحداثة ولا الديمقراطية ولا التنظيم المدني للسلطة»[21]، لاعتبارات موضوعية وواقعية عدة، ليس أقلها

---

(21) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي عام 2009)، ص 42.

إسلامية المجتمع، والخلفية العقائدية لحزب التجمع اليمني للإصلاح، الإسلامي المرجعية التي ينطلق منها في برنامجه السياسي.

«إن التجربة الغربية نفسها استوعبت الكثير من الأحزاب ذات المرجعية المسيحية، فتكوّن منهم تيار الديمقراطيين المسيحيين والاجتماعيين المسيحيين، وتنص القوانين المؤسسة لهذه الأحزاب صراحة على انطلاقها من القيم المسيحية أو الكتاب المقدس بحسب اختلافاتها وتنوع رؤاها»[22]. ولا أعتقد هنا أن الإشكالية تكمن في النضال الكبير للحزب لتثبيت مسألة مصدرية الشريعة الإسلامية الوحيدة للتشريع، لكون هذا شيئًا طبيعيًا لا يمكن فصله عن النسق الثقافي للمرجعية الحضارية للمجتمع، لكن تكمن الإشكالية في أن هذه القضية عكست حالة من السطحية السياسية «الشعاراتية» الشديدة التي مر بها الإسلاميون، باستماتتهم على تثبيت تلك المادة مدفوعين بالخصومة الأيديولوجية مع اليسار، بينما أغفلوا كثيرًا من المواد الرئيسة التي تنظم شكل الدولة وإطارها الدستوري والقانوني، الأمر الذي ترتب عنه بعد ذلك إخفاقات سياسية كبيرة اعترت الدولة وذهبت بها إلى مربع التوريث وإلى خصخصتها في إطار نظام أسري عائلي، وربما أعمت مسألة حسم مادة إسلامية الدستور والدولة الإسلاميين عن ذلك كله أو ربما غضوا الطرف عنها.

الغريب هنا، أن مسألة الهوية الإسلامية للدولة ودستورها هي الإشكالية نفسها التي عاودت الحضور مرة أخرى عند إصلاحيي 2013، من خلال رؤاهم التي تقدموا بها بهذا الخصوص إلى مؤتمر الحوار الوطني، في شأن هوية الدولة ودستورها، وذلك بتشددهم الكبير لاعتماد نص «الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع» ودين الدولة هو الإسلام[23].

يأتي هذا في حين أن الحزب الاشتراكي اليمني الذي كان هاجسًا مخيفًا للإصلاحيين في بداية التسعينيات التي شهدت ذلك الجدل، هو نفسه قد غيّر كثيرًا من رؤاه وفي الأخص منها مسألة مصدرية الشريعة الإسلامية الوحيدة للتشريع،

---

(22) العثماني، ص 42.

(23) رؤية حزب الإصلاح لهوية الدولة المقدمة لمؤتمر الحوار الوطني، على الرابط الإلكتروني: <http://al-islah.net/new/view.aspx?no=42>.

فضلًا عن إسلامية الدولة التي ضمّنها رؤيته لمؤتمر الحوار الوطني، وسحب البساط عن الإسلاميين في تصدر هذه المسألة[24].

خامسًا: الواقع مصدر التحولات

يلاحظ مراقبون كثيرون لمواقف حزب الإصلاح في شأن عدد من القضايا، أنها مواقف تتماهى دائمًا مع لحظته السياسية المعيشة كموقفه من الديمقراطية والتعددية والمرأة والآخر ورؤيته للدولة وللعمل السياسي كله، وهي المواقف التي تبدو لبعضهم أنها لم تُحسم ربما بشكل دقيق أدبيًا ومرجعيًا، فيما كثير من ممارسات الحزب السياسية حسمت كثيرًا من هذه القضايا، وإن بقيت ربما معلقة نظريًا، أي لم يجرِ أي انتقال فكري بخصوصها، ربما للربط الذهني بين المرجعية الإسلامية للحزب وتأصيلاته لجميع خطواته السياسية التي يمضي بها من دون أي عودة إلى مسألة التأصيل الشرعي الذي كان الحزب مقيدًا به في سنوات التأسيس الأولى.

مثلت مسألة موقف الإصلاح من الأحزاب غير الإسلامية «العلمانية» كالحزب الاشتراكي اليمني وغيره من القضايا، الجدليةَ الأكثر استهلاكًا لجهد حزب الإصلاح وخطابه السياسي والدعوي أيضًا على مدى الفترة الانتقالية بين عامي 1990 و1994، وما ترتب عن ذلك الموقف الأيديولوجي من عداء وعلاقة غير طبيعية، زادت تأزيم الوضع، المأزوم أصلًا بالخلاف السياسي، بين حزبي المؤتمر الشعبي الحاكم ونظيره الحزب الاشتراكي اليمني في تحقيق الوحدة. فكانت العلاقة خلال تلك الفترة بين الإصلاح والاشتراكي مصبوغة عقائديًا، ولم تقف عند مسألة الخلاف السياسي المجرد، بل تعدت إلى الخلاف العقائدي المفضي في بعض حالاته الفردية إلى التكفير المتبادل، ومحاولة كل طرف إلغاء الآخر من الوجود.

لكن ما يسترعي الانتباه في مسألة العلاقة والخلاف بين حزب الإصلاح الإسلامي حينها والحزب الاشتراكي اليمني، التي ربما كان يشكلها الموقف السياسي المؤدلج لا طبيعة العمل السياسي البراغماتي، هي العلاقة التي ربطت

(24) رؤية الحزب الاشتراكي اليمني المقدمة إلى مؤتمر الحوار الوطني حول هوية الدولة: <http://www.aleshteraki.net/news_details.php?sid=17462>.

حزب الإصلاح نفسه بحزب البعث العربي الاشتراكي، ذي المرجعية العلمانية التي كان يستند إليها ياسريو الاشتراكي. فتمت علاقة تحالفية بين البعث والإصلاح في موقفهما من قضايا سياسية عدة كالدستور وغيره، الأمر الذي يجعلنا نجزم هنا أن المسألة لم تكن أيديولوجية بقدر ما كانت سياسية مؤدلجة، مدفوعة بمواقف مسبقة لهذا الطرف أو ذاك داخل حزب الإصلاح، عدا الظرفية الزمنية المحكومة بتداعيات تلك اللحظة من الحرب الباردة والحرب الأفغانية، وانعكاساتهما على الامتدادات الفكرية لليسار واليمين على حد السواء، عدا الفتاوى الآتية من خلف الحدود.

-جدلية الدين والدولة

لا شك في أن مسألة الخلط الكبير بين الديني والدنيوي أو الدعوي والسياسي، تمثّل إشكالية كبيرة تعانيها حركات إسلامية كثيرة وتقع فيها، ذلك الخلط الناجم عن طبيعة المنشأ الديني للحركة، وحداثة التجربة السياسية وبدائيتها معًا، مع استثناء بسيط في حالة حزب التجمع اليمني للإصلاح الذي قدّم تجربة سياسية متقدمة إلى حد ما، ممارسة لا تنظيرًا. وتشكل قضية الخلط بين الديني والسياسي في ممارسات الأحزاب الإسلامية، واحدة من أهم الأسباب التي تشكل عائقًا لفاعلية الحزب السياسية لما يُحدثه هذا الخلط من تشويش للرؤية السياسية لهذه الحركة أو ذلك الحزب، الأمر الذي يفضي إلى ضبابية في الرؤية تجاه عدد من القضايا المجتمعية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.

ربما تكمن الإشكالية حينها في أن حصيلة التعاطي النهائي سياسيًا مع هذه القضية أو تلك، من الحزب الإسلامي، تظهر في حالة من الارتباك والتناقض أحيانًا في المواقف تجاه قضية واحدة، كنتيجة طبيعية لتقيد الحزب بالبحث عن رأي فقهي أو شرعي لهذا الموقف أو ذاك، بينما القضية لا تعدو كونها قضية تدبيرية تحتاج إلى الحس السياسي فحسب لا إلى الفتوى الدينية، هذا عدا تجاذب الموقف من جانب رؤيتين، سياسية ودينية. ولا بد من أن الممارسة السياسية هي الكفيلة كما في الحالة اليمنية، بتجاوز عائق حداثة التجربة السياسية للإسلاميين، التي لا شك في أن إسلاميي اليمن قد قطعوا شوطًا كبيرًا فيها بحكم وجودهم القريب أحيانًا من قلب العملية السياسية، مشاركين أو معارضين.

سادسًا: قضايا المواطنة والدولة والأمة

لا شك في أن مثل هذه القضايا ما زال موضوع جدل نظري كبير ليس عند الإسلاميين فحسب، بل عند جميع تيارات الحالة السياسية العربية، من يسار ويمين وقوميين وغيرهم، لا من حيث الطرح النظري والأدبي فحسب، الذي ربما يكون قد حسم عند معظمهم، بل من حيث الممارسات التي هي المعيار الحقيقي لمدى إيمان هذه التيارات بهذه القضايا من عدمها، عدا ما مثلته هذه القضايا من وقود حقيقي ساهم في إشعال ثورات الربيع العربي في عام 2011. ففي التجربة السياسية المريرة لعدد من الأنظمة العربية التي استولت على السلطة وحكمت بعض الأقطار العربية، تاركةً خلفها مآسي وويلات من الانتهاكات لحقوق الإنسان بدوافع سياسية فئوية أو طائفية أو أيديولوجية أو غيرها، نجد أنفسنا أمام حال من الانفصام المخيف بين النظرية والممارسة عربيًا.

أما اليوم، فتُعدّ قضايا المواطنة وحقوق الإنسان من أهم القضايا التي أصبحت مشتركًا إنسانيًا عامًا، بفضل التحولات الكبيرة في مسار العلاقات الإنسانية لمرحلة ما بعد الحداثة التي تعلي قضية الحرية والكرامة الإنسانية، وتسعى إلى تحويلها إلى ما يشبه الحق العام الإنساني «المقدس»، من خلال إنشاء محكمة الجنايات الدولية والمجلس العالمي لحقوق الإنسان، وغيرها من المنظمات المعنية بهذا الخصوص كالعفو الدولية وغيرها.

نكاد نكون موقنين أن المرجعية الإسلامية للأحزاب والحركات الإسلامية بمضامينها الإنسانية وتجربتها التاريخية الأولى، عدا مرارة تجربة السجون والمنافي التي عاشوها ومروا بها في ظل الأنظمة الدكتاتورية، على مدى عقود ما بعد الاستقلال حتى اللحظة، مع ما نراه من انتكاسات لثورات الربيع العربي، التي أعادت إليهم الاعتبار المعنوي كمواطنين حقيقيين في وطن أقصوا منه عقودًا، عززتا قناعة الإسلاميين بالتعاطي الإيجابي مع مثل هذه القيم الإنسانية، كالمواطنة وحقوق الإنسان وحريته وكرامته، ودفعتا بعض مفكريهم ورموزهم إلى تأطير هذه القيم وتعزيزها في أدبيات الإسلاميين كما فعل الشيخ راشد الغنوشي في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، وغيره من كتبه.

أما في ما يتعلق بقضايا الدولة وشكلها وحدودها فلم تعد هذه قضية نزاع أو

جدل بين هذا التيار أو ذاك، في هذه المرحلة على الأقل، فبعد رحيل المستعمر وقيام الدولة الوطنية عربيًا حتى اللحظة، فرضت هذه التطورات التاريخية البنيوية وما يماثلها واقعًا جديدًا مغايرًا للتجربة التاريخية والأحلام والمشاعر القومية والدينية على حد السواء، واقعًا لا يمكن تجاوزه، لارتباطه المصيري بتشابك المصالح الدولية والإقليمية، عدا التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية المترتبة عن ذلك أو تلك التي يمر بها عالم اليوم.

أما في شأن قضية الأمة في منظور الإسلاميين كهوية دينية أو قومية، فهي قضية ما زالت محل جدل كبير، باعتبار أن الهوية هي التي تحدد مفهوم الأمة وحدودها وتعريفاتها، وليس إطار الجغرافيا السياسية المصطنع.

لا يعني هذا مطلقًا إغفال الإسلاميين الواقع السياسي المحلي والإقليمي والدولي القائم، بقدر ما يعني أن الأدبيات التي تحكم الخطاب الإسلامي المرجعي عند هذه الجماعات والحركات، ما زالت خطابًا تاريخيًا مثاليًا لا يستند إلى الواقع، بقدر استناده إلى الماضي وإيحاءاته «الرومانسية»، إن صح التعبير، بينما هي غير قادرة حتمًا على أن تتخطى واقعها الجيوسياسي الموجود.

بيد أن الأهم في الأمر بالنسبة إلينا، أن الإسلاميين لم يخوضوا بعد تجربة السلطة وإدارة الدولة، تلك التي ستملي نظرة واقعية وموضوعية في التعامل مع تطورات العلاقات الدولية القائمة وتعقيداتها، كما أملتها على نظرائهم في تركيا وغيرها. تلك النظرة الواقعية لا يمكن تحققها بالخطاب المثالي الماضوي، عدا ما ستمليه التجربة الإخوانية في الحالة المصرية - في ضوء ما تلاقيه من تحديات كبيرة - من مراجعات كبيرة في مضامين الخطاب الإسلامي المعاصر، لكونها التجربة الأم من حيث النشأة والرمز على الأقل.

1- حزب الإصلاح وقضايا المواطنة

بعيدًا من الجدل الفلسفي واللغوي الذي نشأ في شأن هذه المفردة الساحرة «المواطنة أو المواطنية»، ما يهمنا في هذا العرض هو تتبع ورود هذه المفردة في خطاب حزب التجمع اليمني للإصلاح، ومدى الاشتغال القانوني والحقوقي لمؤسسات هذا الحزب وكوادره في هذا المجال دفاعًا ونضالًا في سبيل هذه

القيمة الإنسانية «الإسلامية»، وفي سبيل تحقيقها على أرض الواقع الملوث بجميع ممارسات الظلم والقهر والتمييز، بصوره وأشكاله كلها في الواقع اليمني. ففضلًا عن الأدبيات التأسيسية لحزب الإصلاح، تملي التجربة التاريخية المريرة لليمنيين مع الطبقية الكهنوتية حتمية وضرورة السعي إلى توطيد مفهوم المواطنة المتساوية نظريًا وتجاوز الاجتهادات التقليدية، كما هي في بعض الأدبيات الفقهية الإسلامية المرجعية والتاريخية، بل والانطلاق نحو تحقيق ذلك واقعًا معيشًا. فتجربة اليمنيين مع الأنظمة الكهنوتية الطائفية شمالًا، والجهوية المناطقية جنوبًا، ما زالت آثارها ماثلة في أذهانهم وقاسية ومريرة حتى اللحظة، خصوصًا ما عانوه طوال حكم الأئمة الزيدية على مدى قرون مضت، من ظلم وحرمان وتمييز وقهر وتسلط، بفعل سلالية النظرية الزيدية[25] القائمة على ادعاء الأفضلية العرقية والأحقية الإلهية في الحكم والمال، وتقسيم الناس طبقات وفئات.

لعل في هذا ما يفسر لنا التمدد الواسع والانتشار لحزب الإصلاح الإسلامي في أوساط اليمنيين بمذاهبهم ومناطقهم المختلفة، في ظل محدودية انتشار الأحزاب الأخرى قوميةً أو يسارية أو مذهبية، ويفسر حضور حزب الإصلاح الجماهيري والتنظيمي الكبير. ولما كانت الحرية هي روح المواطنة المتساوية، جعلها حزب الإصلاح «ضمن أسسه ومنطلقاته في برنامجه السياسي العام، مؤكدًا على احترام حقوق الإنسان والدفاع عن حريات المواطنين وفقًا لمبادئ الإسلام وأحكامه، وبالأخص في ما يتعلق بالحريات الشخصية، وحرية التعبير عن الرأي، والحرية الاقتصادية والحرية السياسية»[26].

أكد البرنامج أيضًا حقوق المواطن في الأمن والأمان والتنقل حيث شاء،

---

(25) ترتكز النظرية السياسية التي يقوم على أساسها المذهب الزيدي على ما يعرف بالأحقية الإلهية في الحكم، والمحصورة في سلالة بعينها، أي قرابة النبي، ممثلًا بعلي بن أبي طالب وذريته من فاطمة بنت محمد، وهذا ما يعرف في الزيدية بالبطنين، أي انحصار الحق السياسي في الإمامة الدينية والسياسية في ذرية علي بن أبي طالب، وذريته من أولاد الحسن والحسين دون غيرهم. ولم تقف مسألة الأفضلية عند حصر الحق السياسي والديني في هذه الذرية فحسب، بل تعدتها إلى الأفضلية العرقية التي يكتسب صاحبها امتيازًا خاصًا في الدنيا والآخرة، وهذا النظرة هي التي جعلت بعض الباحثين حديثًا وقديمًا ينظر إلى الزيدية على أنها نظرية سياسية لا مذهبًا فقهيًا.

(26) التجمع اليمني للإصلاح، «برنامج العمل السياسي،» 1994، ص 3.

وحق التملك الفردي، وحقه في الانتخاب، وفي الترشح إلى عضوية مجلس النواب والهيئات الرسمية والشعبية المختلفة، وفي تولي الوظائف العامة، وحقهم في التجمع وتكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والتنظيمات السياسية(27).

يلاحظ متتبع مدى التحولات الكبيرة في الخطاب العام لحزب الإصلاح الإسلامي، ليس في الفترة التي تزامنت ما بات يعرف بثورات الربيع العربي، بل حتى قبل هذه المرحلة بكثير، كيف كانت مفردات الحرية والمواطنة والعدالة تحضر كثيرًا، منضوية إلى الخطاب العام الذي رفعه الإصلاح مبكرًا في مؤتمراته العامة، كالمؤتمر العام الثالث بدورتيه الأولى والثانية. عقد المؤتمر دورته الأولى تحت شعار «مع الإصلاح من أجل صيانة الحريات ومكافحة الفقر» في كانون الأول/ ديسمبر 2003، والثانية تحت شعار «النضال السلمي طريقنا لنيل الحقوق والحريات» في شباط/ فبراير 2005. ولن يخفى أيضًا على مراقب الخطاب العام لحزب الإصلاح في اليمن، في ما يتعلق بحالة حقوق الإنسان عنوانًا عريضًا لقضايا المواطنة المتساوية في مجتمع تتقاسمه الطبقيات الاجتماعية المختلفة، الحضور الكبير لناشطيه وقادته في المشهد السياسي والثقافي والقانوني والحقوقي في اليمن، وبروزهم كأهم رموز المجتمع المدني خلال العشرية الأولى من القرن الحالي.

لا يفوت المراقبَ مثلًا النشاط الكبير الذي قامت به منظمة هود أو ما تسمى «المنظمة اليمنية للدفاع عن الحقوق والحريات»(28) التي أسسها ويرئسها رئيس الدائرة القانونية في حزب التجمع اليمني للإصلاح المحامي محمد ناجي علاو، عدا منظمة «صحافيات بلا قيود» التي تصدرت المشهد الحقوقي اليمني خلال الأعوام القليلة الماضية، تلك المنظمة التي ترئسها الصحافية اليمنية الناشطة

(27) التجمع اليمني، ص 3.

(28) أبرزت هذه المنظمة طوال الأعوام الماضية من تأسيسها سلسلة من القضايا المتعلقة بغياب القانون ومعيارية تطبيقه، أي غياب المواطنة المتساوية عن واقع الناس، فكان لها صدى مدوٍّ. وأشهر قضية ترافعت فيها هي قضية حمدان درسي الذي كان ضحية أحد أهم النافذين في محافظة الحديدة، وعذبه هذا النافذ وحبسه بطريقة وحشية وهمجية وصلت إلى درجة اغتصابه، وتأتي بعد هذه القضية قضية أنيسة الشعيبي السجينة التي تعرضت هي الأخرى للاغتصاب من ضابط شرطة، فضلًا عن أن تهمتها لم تكن بتلك التهمة التي توجب سجنها، عدا الكثير من القضايا التي حققت فيها نجاحًا كبيرًا وعملت فيها على ترسيخ قيم القانون وكسر حاجز الخوف بين الناس.

الحائزة جائزة نوبل للسلام لعام 2011 توكل كرمان عضو مجلس شورى التجمع اليمني للإصلاح.

أما في المرحلة اللاحقة أو المتزامنة مع اندلاع ثورات الربيع العربي فتصدّر الإصلاحيون واجهة الثورة وخطابها السياسي، من على منابر ميادين الحرية والتغيير ومنصاتها، بخطاب وطني عام، خصوصًا ذلك الخطاب الذي كان يصدر عن جهات رسمية كالأمانة العامة أو دائرة الحزب السياسية أو الإعلامية، أو ناشطيه، بل الأهم هنا هو أن حزب الإصلاح كان قد تماهى تمامًا بخطابه السياسي، إن لم يكن قد تنازل في مرحلة الثورة وما قبلها أو بعدها، مع الخطاب العام لما بات يعرف بأحزاب اللقاء المشترك[29] التي ينضوي تحتها عدد من الأحزاب السياسية اليسارية والقومية، تلك الأحزاب التي كانت يومًا ما في صراع أيديولوجي مع حزب الإصلاح الإسلامي.

لهذا وجد الإصلاحيون أنفسهم أمام مشهد سياسي مغاير يتطلب خطابًا سياسيًا جديدًا يتلاءم مع متغيرات المرحلة، وخطابًا بعيدًا من الخطاب الديني التقليدي فـ «أكد الإسلاميون (الإصلاحيون) احترام حقوق الإنسان كأحد تطبيقات الحرية والعدالة، ويأتي في مقدمة ذلك حقوق المرأة، بما يكفل دورها في جميع مجالات النهوض الحضاري»[30].

---

(29) أحزاب اللقاء المشترك أو تكتل اللقاء المشترك هو تكتل سياسي معارض أُسّس في عام 1997 تحت مسمى أحزاب مجلس التنسيق الأعلى للمعارضة، وتألف اللقاء المشترك كنتيجة طبيعية لحرب صيف 1994، وبعيد انتخابات عام 1997 حين أُعلن عنه وضم جميع الأحزاب المعارضة لنظام حكم الرئيس السابق علي عبد الله صالح، من الحزب الاشتراكي اليمني والتجمع الوحدوي الشعبي الناصري والبعث الاشتراكي وحزبي الأمة واتحاد القوى الشعبية، دون حزب الإصلاح الإسلامي الذي كان حينها في تحالف مع حزب المؤتمر الشعبي العام الحاكم.

بعدها بفترة انضم التجمع اليمني للإصلاح إلى هذه الأحزاب بعد إقصائه عن المشهد السياسي، في ضوء نتائج انتخابات عام 1997 التي تراجعت فيها نسبة الإصلاح البرلمانية كثيرًا من 62 مقعدًا (انتخابات 1993) إلى 52 مقعدًا في انتخابات 1997، حينها قرر الإصلاح الانضمام إلى تكتل المعارضة، أي مجلس التنسيق الأعلى للمعارضة، وجرى ذلك بشكل رسمي في فبراير/ شباط 2003. أطلِق على هذا المكون «تكتل أحزاب اللقاء المشترك» ولا يزال قائمًا حتى اليوم، على الرغم من حالة التوافق القائمة بين أحزابه بعد ثورة 11 فبراير الشبابية السلمية.

(30) شيخان الدبعي، «الإصلاح وإدارة العلاقة مع مكوّنات العملية الانتقالية،» ورقة قُدمت =

شدد الإصلاحيون أيضًا على أن الديمقراطية الحقيقية هي التي تكفل بناء نظام سياسي يقوم على التعددية السياسية والحزبية والتداول السلمي للسلطة، وفقًا لنظام انتخابي حر ونزيه وشفاف، يقوم على أساس المواطنة المتساوية وصيانة الحريات وسيادة القانون[31].

من هنا نستطيع القول إن قضية المواطنة المتساوية حاضرة إلى حد كبير في خطاب التجمع اليمني للإصلاح ليست كخطاب فحسب، بل كمبدأ يرتكز عليه نشاط عدد من كوادر الحزب وقادته، مدفوعين بواقعهم الاجتماعي والتاريخي والسياسي المرّ في ما يتعلق بالاختلال الكبير الذي أفضت إليه سياسات السلطة الحاكمة وممارساتها في تعاملها مع قضايا المجتمع، بتعزيزها مفهوم التمايز الطبقي وإعادة إحيائه من جديد، بين أبناء المجتمع ممارسةً لا خطابًا.

تمثّل ذلك الاختلال من خلال معيارية تطبيق القانون وانتقائيته في جميع مسارات الحياة اليومية للمواطن، الأمر الذي ولّد حالة من التشوّه في نظرة هذا المواطن إلى هذه السلطة الحاكمة بذهنيتها القبائلية والعشائرية المتخلفة، وبالتالي مثّل غياب المواطنة المتساوية أهم الأسباب والدوافع التي كانت وراء قيام ثورة شباط/ فبراير السلمية التي ترجمها حزب الإصلاح من خلال رؤيته لشكل الدولة التي جعل من أهم أهدافها «تحقق مبدأ المواطنة المتساوية والشراكة الوطنية في السلطة والثروة»[32].

2- حزب الإصلاح ورؤيته للدولة

إن حزب التجمع اليمني للإصلاح بمرجعيته الإسلامية ليس بدعة مختلفة عن نظرائه من الأحزاب الإسلامية الأخرى في المشهد السياسي العربي الراهن، في رؤيته لمسألة الدولة فكرةً وواقعًا، وما تمثله هذه القضية من جدلية محتدمة

= إلى: ندوة الإسلاميون والثورات العربية، تحديات الانتقال الديمقراطي وبناء الدولة، أقامها في العاصمة القطرية الدوحة مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 11-12 أيلول/ سبتمبر 2012.

(31) المصدر نفسه.

(32) رؤية التجمع اليمني للإصلاح المقدمة لمؤتمر الحوار الوطني عن شكل الدولة، على الرابط: <http://al-islah.net/new/view.aspx?no=44>.

في أوساط الحالة الإسلامية بتوجهاتها ورؤاها المختلفة، حسم بعضهم موقفه منها وفقًا لمقتضيات الواقع السياسي الراهن ومعطيات الفكر السياسي الإنساني المعاصر، فيما لا يزال بعضهم الآخر مسكونًا بالتجربة التاريخية الإسلامية ممثلة بـ «الخلافة الإسلامية» باعتبارها الأنموذج الذي ينبغي الوصول إليه، وهذا الصنف من الإسلاميين تباين اليوم كثيرًا في رؤاه وتوجهاته وسياساته، وبات يطلق عليه التيار الجهادي وتفرعاته، وفقدَ أي علاقة بالتيار الأول إلا من قبيل تكفيره له وإنكار ما هو عليه من كفر لقبوله بالديمقراطية والقطرية والعمل السياسي برمته.

من ثم فإن «الاشتباك الإسلامي مع السياسة ولّد جملة كبيرة من المواقف المؤيدة والمعارضة وخلق سجالات واسعة في الفضاء الإعلامي والفكري والسياسي، نجمت أغلبيتها عن تساؤلات وجدليات بنيوية، يتمثل أبرزها: فيما إذا كان الفكر الإسلامي المعاصر يحمل في ثناياه بديلًا سياسيًا أفضل من الواقع الحالي، أم إنه يمثل حالة نكوص وردة إلى الوراء»[33]. ولا شك في أن هناك تجارب ورؤى إسلامية متقدمة وناضجة بخصوص رؤيتها لمفهوم الدولة من منظاريها الفكري والسياسي كرؤية النهضة التونسية وكذلك العدالة والتنمية المغربي، هذا عدا ما قدمته رؤية حزب العدالة والتنمية التركي واقعًا ممارسًا، أبهر الجميع.

بالعودة إلى رؤية التجمع اليمني للإصلاح لمسألة الدولة، فهو يعتبر «الدولة ضرورة اجتماعية ووسيلة شرعية لازمة غايتها حراسة الدين وبسط العدل ورعاية مصالح المواطنين»[34]. والإصلاح هنا برؤيته هذه يؤكد المنطق العقلي لضرورات قيام الدول، مسنودًا بالدليل الشرعي على أهمية إقامة الدولة في أي مجتمع كان، رابطًا هذا الأمر بالإحالة الشرعية كنتاج طبيعي للخلفية الدينية التي جاء منها الحزب، «محاولًا بذلك نزع صفة القداسة عن الدولة، لكونها في الأصل ضرورة اجتماعية، وإن كانت وسيلة شرعية لازمة، جاعلًا بذلك من العقل والشرع طريقًا يوجب إقامة الدولة»[35].

---

(33) عبد القوي حسان، «إشكالية الدولة في فكر الحركات الإسلامية: التجمع اليمني للإصلاح أنموذجًا،» مقاربات، العدد 2 (صيف 2012)، ص 86.

(34) التجمع اليمني للإصلاح، ص 55، ويمكن الرجوع للبرنامج السياسي إلكترونيًا على الرابط: <http://al-islah.net/new/islah.aspx?id=3>.

(35) حسان، «إشكالية الدولة،» ص 87.

الملاحظ في رؤية التجمع اليمني للإصلاح للدولة هو الهاجس الديمقراطي الطاغي للديمقراطية، بوصفها الديمقراطية الشوروية، كضرورة مرجعية يحتمها اللاشعور الديني الذي يسكن واضعي برنامجه السياسي، ويتمثل هذا الهاجس في رؤية الإصلاح لمرتكزات النظام السياسي بحسب تصوره، وهي ثلاثة مرتكزات أساسية، تتمثل بسيادة القانون والتعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة[36]. وعلى الرغم من هذا التطور في نظرة الإصلاح إلى مفهوم الدولة ومرتكزات النظام السياسي التي لا تختلف في إطارها العام ومضامينها الأساسية عن النظم الديمقراطية الليبرالية الحديثة[37]، إلا أن وجود مصطلح الخلافة في أدبياته [38] يحيل إلى الالتباس أحيانًا، فهو يؤكد حفاظه على النظام الجمهوري الذي يمثل منجزًا حضاريًا من جهة[39] ويشير إلى الاستخلاف والخلافة المسؤولة من جهة أخرى[40].

لكن حضور مثل هذه المفردات المحملة بالدلالات الإسلامية التاريخية لصورة الدولة في ذهنية الخطاب السياسي لحزب الإصلاح، لا يعني أن الذهنية السياسية التي تحكم هذا الحزب تؤمن حقًا بمدلولات هذه المفردات متخطيةً بذلك واقعها السياسي، بقدر ما تعكس حقيقة الخطاب الجماهيري الشعبوي الذي تتطلبه مشاعر الجماهير وتقتضيه المرجعية الثقافية الحاكمة، وإلا فإن الممارسة السياسية لهذا الحزب هي من يعبِّر صراحة عن مدى إيمان هذا الحزب بواقعيته السياسية البراغماتية التي تتعامل وفق لحظتها التاريخية المعيشة وليس الماضوية. فما يلبث المرء يتفحص الدلالات والأبعاد ليكتشف أن الموضوع برمته قصد به الالتزام مبادئ الحكم الأساسية التي نشأت في عهد الخلافة الإسلامية الأولى، من دون أن يعني التزام المبادئ الأخذ بمسمى «الخلافة» كإطار وشكل للنظام السياسي، فالموضوع يدور حول جوهر المسألة لا حول شكلها الخارجي[41].

---

(36) التجمع اليمني للإصلاح، ص 57.

(37) عبد القوي حسان، نقلًا عن: موسوعة السياسة، المؤلف الرئيسي ورئيس التحرير عبد الوهاب الكيالي؛ شارك في التحرير ماجد نعمة [وآخ.]، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979-1990)، ج 2، ص 702.

(38) التجمع اليمني للإصلاح، ص 5.

(39) المصدر نفسه، ص 6.

(40) حسان، «إشكالية الدولة،» ص 87.

(41) المصدر نفسه، ص 87.

بالتالي، فإن معنى الخلافة الإسلامية بدلالتها السياسية العامة أقرب ما يكون في رؤية حزب الإصلاح إلى معنى السلطة المسؤولة ومرادفًا لها[42]، لذا يرى الإصلاح أن السلطة فيها - أي كما في الدولة - وظيفة اجتماعية وخلافة مسؤولة يتحملها الجميع، فكل فرد مسؤول عنها ومحاسب عليها باعتبارها أداة المجتمع المهمة لتنمية الإنجاز الاجتماعي في خدمة أهدافه المشتركة وتعزيز رصيده الحضاري والإنساني داخل المحيط الدولي، ويجسد نظامها السياسي والقانوني قيم الحق والحرية والعدالة والشورى ويضمن حقوق الإنسان ويصون كرامته[43].

ما يؤكد المنزع الوطني البحت في رؤية حزب الإصلاح للدولة بعيدًا من مكامن المشاعر والأحلام، هو أن أدبيات تجمع الإصلاح في أسس البرنامج السياسي ومنطلقاته وضعت الحفاظ على النظام الجمهوري ضمن أولوياتها، لذلك تمثّل المحافظة على النظام الجمهوري والسعي إلى استكمال بناء مؤسساته يمثل أهم الثوابت الوطنية[44]، وذلك في إطار التحولات الكبيرة التي طاولت مسيرة حزب الإصلاح الإسلامي السياسية وتقديمه رؤى وممارسات سياسية متقدمة، كان من أهمها «تحول جماعة الإخوان المسلمين من جماعة دينية إلى حزب سياسي تحت راية التجمع اليمني للإصلاح وترفض فكرة إقامة دولة ثيوقراطية يحكمها رجال الدين، معتبرةً أن مفهوم الدولة الثيوقراطية غير مقبول في الإسلام كما تفصل الجماعة الدين عن الدولة، لكنها تجمع بين الدين والسياسة في نشاطها»[45].

نعتقد بعد هذا أن مسألة الدولة في رؤية حزب الإصلاح تطورت كثيرًا، فلم تعد بذلك المنظور المثالي التاريخي بقدر ما غدت مفهومًا واقعيًا ينطلق من حقائق الواقع السياسي المعيش وليس من يوتوبيا المرجعية التاريخية، لذا يمكن ملاحظة هذا التطور الذي انتهجه التجمع اليمني للإصلاح في رؤيته السياسية

---

(42) عبد الفتاح الحكيمي، الإسلاميون والسياسة: الأخوان المسلمون نموذجًا، قضايا معاصرة؛ 4 (صنعاء: المنتدى الجامعي للنشر والتوزيع، 2003)، ص 55.

(43) التجمع اليمني للإصلاح، ص 55.

(44) المصدر نفسه، ص 61.

(45) عمرو حمزاوي، بين الحكومة والمعارضة: نموذج التجمع اليمني للإصلاح، أوراق كارنيغي (واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2009).

لمفهوم الدولة، إذ أفضى هذا التطور إلى «تبني مدنية الدولة بمفهومها الحديث التي تساوي بين مواطنيها على أساس المواطنة المتساوية وتعطي الشعب حقه في اختيار ممثليه»[46].

لكن في مقابل هذا الخطاب الرسمي الإصلاحي بخصوص الدولة المدنية، يبقى هناك خطاب مغاير تمامًا وإن كان صادرًا من خارج أطر الحزب التنظيمية، ذلك الخطاب الذي يتصدره رئيس مجلس شورى حزب التجمع اليمني للإصلاح الأسبق، الشيخ عبد المجيد عزيز الزنداني وجماعته وهؤلاء يعتمدون خطابًا يرى في الدولة المدنية «أنها ترفض أي شيء له صلة بالله»[47]، ومع ذلك لا تأثير لهذه الجماعة في خطاب الحزب الرسمي، وإن كان خطاب هذه الجماعة أقرب إلى التيارات السلفية الأخرى ومتحالفًا معها خصوصًا السلفية الممثلة بحزب الرشاد السلفي المقرب جدًا من الشيخ الزنداني.

3- الإصلاح وجدلية الدولة والأمة

صحيح أن جدلية الدولة والأمة من الإشكاليات التي تواجه حركات إسلامية كثيرة، باعتبار أن الأمة عند الإسلاميين تعني الأمة الإسلامية، أي جميع المسلمين في العالم، وبالتأكيد يختلف هذا المفهوم العقدي السياسي جذريًا عن مفهوم (الأمة) في الدولة الحديثة[48]، إلا أن الملاحظ أن حزب الإصلاح في برنامجه السياسي أكد ترسيخ هوية اليمن الحضارية وتأكيد انتمائه إلى أمته العربية والإسلامية، وتعزيز روح الترابط والإخاء بين أبناء اليمن وإخوانهم أبناء الأمة العربية والإسلامية وتعميق شعور الاعتزاز بالتميز الحضاري للأمة الإسلامية[49].

---

(46) حسان، «إشكالية الدولة،» ص 91، نقلًا عن عضو الهيئة العليا للتجمع اليمني للإصلاح، محمد قحطان.

(47) عبد المجيد الزنداني، «هذا ما دار بيني وبين الرئيس علي عبد الله صالح،» مقطع فيديو على الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=qpwohblonvg>.

(48) عبد الرحمن الحاج، «مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر،» في: أنور أبو طه [وآخ.]، مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين. الإسلاميون «طرق وحركات»، حرره وقدم له معتز الخطيب (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010)، ص 224.

(49) التجمع اليمني للإصلاح، ص 48.

ولعل حزب التجمع اليمني للإصلاح، يحاول هنا المواءمة بين الهوية الوطنية اليمنية الخاصة والهوية الإسلامية العربية العامة، للخروج من وصمة الازدواجية في الخلط بين الهويتين القُطرية والإسلامية، بل ذوبان الهوية القطرية في الهوية الدينية الإسلامية العامة. إذ يرى بعض الباحثين أن الإسلاميين يقعون بذلك بقصد منهم، على اعتبار أن الإسلاميين لا يفرقون في خطابهم السياسي بين الهويتين، وعلى اعتبار أنهم يتعمدون ذلك إيمانًا منهم بالسعي إلى إعادة الصورة التاريخية للدولة الإسلامية الممثلة بالخلافة.

لكن نعتقد أن هذه الرؤية غير رسمية في أدبيات حزب الإصلاح، فرأي بعض قادة هذا الحزب واضح جدًا، كعضو هيئته العليا محمد قحطان الذي يرى أن الخلافة شكل تاريخي عبَّر عن اجتهاد المسلمين في تنزيل أحكام الإسلام، مع الإيمان بوحدة المسلمين، لكن شكل الوحدة أمرٌ يخضع للتطورات والأزمان[50].

تكاد هذه الرؤية تقترب من تلك الرؤية التي كان يدعو إليها علي عبد الرازق في كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** الذي أحدث ضجة كبرى في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين، فكان عبد الرازق يرى أن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيره من وظائف الحكم، ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرف لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسية[51].

نظن هنا أن مثل هذه الإشكالية في الخلط الهوياتي بين الوطني والأممي، ربما تحضر على مستوى الخطاب الدعوي، لكنها ليست حاضرة على مستوى الخطاب والممارسة السياسيين، في حزب يعتز كثيرًا بيمنيته كهوية حضارية راسخة حتى من قبل مجيء الإسلام، ويعزز من حضور الهوية اليمنية بقوة في أدبيات حزب الإصلاح السياسية كثير من التحولات التي تعيشها المنطقة والعالم من حوله، وحساسية هذه المسألة سياسيًا.

---

(50) حسان، «إشكالية الدولة،» ص 88.

(51) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط 2 (المنصورة: مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1925)، ص 103.

ربما لا نستبعد هنا عاملًا آخر عزز زيادة تأكيد الهوية الوطنية اليمنية في أدبيات الإصلاح، وربما يعزى ذلك إلى الصراع الهوياتي الإثني الذي عاناه اليمنيون طويلًا بفعل النظرية السياسية للمذهب الزيدي التي تحصر الأحقية الإلهية في الإمامة الدينية والسياسية في ذرية الإمام علي بن أبي طالب، حتى قيام الساعة باعتباره حقًا إلهيًا في سلالة الهاشميين[52] دون غيرهم. وزيادة في تأكيد الإصلاح، كحزب سياسي يمني بمرجعيته الإسلامية، إدراكه الكبير لتحولات الاجتماع السياسي المعاصر، وتعقيداته الدولية والإقليمية، يصر في أدبياته السياسية على أن «التجمع اليمني للإصلاح يتطلع إلى عالم يسوده التعاون بين الأمم كمرتكز أساسي للمحبة والسلام، فإنه يدعو إلى مجتمع دولي متسامح تتجسد فيه معاني الأخوة الإنسانية وتسود فيه روح التكافل والتعاون والتراحم بين شعوبه وأممه، وتقوم العلاقات بين دوله على العدل وتكافؤ المصالح واحترام التمايزات الحضارية والثقافية والوفاء بالعقود والعهود الدولية»[53]. وعلى الرغم من كل هذا، فإن الوضوح المستخلص من خلال أدبيات الإصلاح، في شأن رؤيته السياسية لمسألة الدولة والأمة وحدود كل منها، وعدم خلطه بين المصطلحين، لا يعني عدم وجود مثل ذلك الخطاب الإشكالي في أوساطه، كأصوات تخالف هذه الرؤية الرسمية، وما زالت مسكونة بالمثالية المشدودة بمشاعرها الإسلامية إلى الماضي التاريخي لمفهومي الدولة والأمة.

إن هذه الإشكالية قائمة أساسًا في صميم المناهج والأدبيات التربوية والدعوية للحركات الإسلامية ككل، وهي السبب الرئيس الذي لا نشك في أنه يمثل عائقًا سياسيًا أمام الإسلاميين في هذه المرحلة، على الرغم من أنهم يحاولون بجهد الفصل بين الأداء السياسي والدعوي لهذه الجماعات، لكن التجربة ما زالت في طريقها إلى التفاعل والاعتمال مع واقع هذه المجتمعات وتعقيدات مشكلاتها الثقافية والسياسية والاجتماعية، والأيام كفيلة بإنضاجها.

---

(52) الهاشمية، أو الهاشميون هي لفظ انتساب يطلقه اليمنيون على الأسر التي تنتمي إلى سلالة الإمام علي بن أبي طالب، من ذريتي الحسن والحسين ولدي فاطمة بنت محمد، الأمر الذي يُطلق عليه في الزيدية بالبطنين، ويطلق عليه الباحثون «الهاشمية السياسية»، ويقابله لفظ آل البيت في بعض الدول العربية. والهاشمية في اليمن لفظ ذو دلالة سياسية، أكثر من دلالته العرقية، لما تم تحميله من دلالات سياسية في ما يتعلق بمسألة الإمامة السياسية، كأحد أهم أصول المذهب الزيدي في اليمن، تلك النظرية التي فقدت مكانتها في المشهد السياسي اليمني بعد ثورة 26 (أيلول) سبتمبر 1962.

(53) التجمع اليمني للإصلاح، ص 48.

الفصل الخامس عشر

الثابت والمتحول
في مواقف الإسلاميين المغاربةمن الدولة المدنية
(أنموذجا العدل والإحسان والعدالة والتنمية[*])

هشام خباش
جويل كوندو
عبد الحق جبار

(*) تمت هذه الدراسة بتمويل من: «Volubilis Program, comité mixte interuniversitaire, Franco-Marocain, AI no. MA/09/220, Code Égide: 20522UF».

مقدمة

لا أحد يجادل في أن الربيع العربي شكّل حدثًا تنزّل خارج أفق المتوقع بالنسبة إلى الجميع، كما كانت تداعياته المتمثلة في بلوغ الإسلاميين السلطة بدورها مفاجأة غير مسبوقة، أبهجت بعضهم بالدرجة نفسها التي أقلقت بها بعضهم الآخر. فدفع هذا الأمر أحد الصحافيين الفرنسيين إلى عنونة مقالة له نشرت في لوموند بـ «وصول الإسلاميين إلى السلطة محمولين على شظايا الربيع العربي»[1]. وكغيرهم فوجئ الإسلاميون بأن الربيع العربي وضعهم أمام اختبار الحكم بكل ما يحويه من تعقيدات. والسؤال الذي يطرحونه على أنفسهم اليوم بإلحاح هو: هل ما زالوا متمسكين بحلمهم الذي نشأوا عليه والمتمثل ببناء دولة على منهاج النبوة ومنهاج الخلفاء الراشدين عند مواجهتهم اختبار الحكم وتحمّل مقاليد السلطة؟ أم أن احتكاكهم المباشر بواقع ممارسة الحكم جعل تمثلاتهم للتدبير الحكومي أكثر قابلية للتفاوض، ومواقفهم من الدولة المدنية أكثر مرونة وتفهمًا؟

ليس هدفنا من هذه الدراسة إيجاد إجابات مباشرة وقاطعة عن تلك الأسئلة، بقدر ما هو استكشاف جملة من المعطيات الميدانية التي من الممكن أن تساعد المهتمين والمتخصصين وصنّاع القرار في فتح حوار سياسي وفكري فيها.

انسجامًا مع هذا الهدف كان همنا، في سياق هذه الدراسة، الكشف عن مدى استعداد الإسلاميين المغاربة، خصوصًا العدل والإحسان والعدالة والتنمية، لمراجعة تمثلاتهم السياسية في شأن مفهوم الدولة وأنظمة الحكم؟ ونعني بالتمثلات السياسية ما عناه موسكوفسكي بمفهوم التمثلات الاجتماعية

(1) Alain Gresh, «Sur les braises du «printemps arabe»: Les Islamistes à l'épreuve du pouvoir,» *Le Monde diplomatique* (Novembre 2012), pp. 1 et 20-21.

عند ارتباطه بسياقات سياسية، أي تلك المواقف والمعتقدات المشتركة بين أفراد جماعة معينة والمؤلفة لذاكرتهم الجماعية(2) أو المشتركة(3). وهي تتكون بحسبه من: نواة صلبة تتضمن عددًا من المواقف والمعتقدات غير القابلة للتفاوض، نظرًا إلى قدسيتها وأهميتها الرمزية والتاريخية بالنسبة إلى جماعة الانتماء، أو لكونها تمثل العقيدة التي قامت عليها هوية تلك الجماعة، ومن محيط تلك النواة الذي يتضمن المواقف والمعتقدات القابلة للتفاوض والممكن استبدالها وتغييرها(4).

يدعونا اعتماد مفهوم التمثلات الاجتماعية عند موسكوفسكي على هذه الصورة إلى استحضار إشكالية الدراسة التي تستهدف الكشف عن مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية، خصوصًا العدل والإحسان والعدالة والتنمية، والتمييز فيها بين ما يقبل منها التفاوض والمراجعة وما لا يقبل ذلك. ثم البحث عن أي جماعة تحضر عند أكثر المواقف القابلة للتفاوض، هل العدل والإحسان أم العدالة والتنمية؟

تأسيسًا على ما سبق نقترح صوغ المفاصل التساؤلية لإشكالية الدراسة كالآتي:

إلى أي حد يشكل عامل الاختلاف الأيديولوجي بين حركة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية (حركة الإصلاح والتوحيد) عاملًا مؤثرًا في مواقف أعضائهما من الدولة المدنية؟ وبعبارة أوضح، إلى أي حد يمكن الإقرار بوجود تباين دال بين مواقف أعضاء كلتا الحركتين من الدولة المدنية؟ وما مدى استعداد أعضاء الحركتين لتغيير مواقفهم من الدولة المدنية(5) (Attitudes Change) إن هم

(2) Serge Moscovici, «Communication introductive à la première conférence internationale sur les représentations sociales,» Communication présentée dans le cadre de la 1ère Conférence internationale sur les représentations sociales, Ravello, Italie, 3-5 octobre 1992.

(3) Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Collection Cursus. Sociologie (Paris: A. Colin, 2005), p. 3.

(4) Jean Claude Abric, «Central System, Peripheral System: Their Functions and Roles in the Dynamics of Social Representations,» *Papers on Social Representations*, vol. 2, no. 2 (1993), p. 75.

(5) Gregory R. Maio and Geoffrey Haddock, *The Psychology of Attitudes and Attitude Change* (London: Sage. 2010), p. 91.

جوبهوا بوضعيات إحراج معرفي تتضمن مواقف مضادة (Counter Attitude) صيغت بشكل حجاجي وبرهاني[6]؟ فهل سيبقون بعد عملية الإحراج المعرفي، متشبثين بمواقفهم الأصلية أم سيميلون إلى مواقف أكثر انفتاحًا على الدولة المدنية بمعناها الحديث والعلماني، أم أنهم سيلجأون إلى مواقف تركيبية تجمع المفهوم الإسلامي إلى المفهوم العلماني الحديث للدولة وهذه المواقف ستمكنهم من تقليص حالة تنافرهم المعرفي (Cognitive Dissonance) والذهني الناجمة عن مواجهتهم وضعية الإحراج المعرفي تلك[7]؟

أولًا: مفاهيم الدراسة وخلفيتها النظرية

سنعمد في هذا المبحث إلى استدعاء عدد من الدراسات التي حاولت الإجابة عن سؤال مركزي مضمونه: هل يمكن توقع طبيعة الانتماء السياسي للفرد من خلال موقفه السياسي أمام موضوع ما؟ بمعنى هل يمكن معرفة موقفه السياسي انطلاقًا من الحزب أو الجماعة التي ينتمي إليها أم أن الأفراد لا يلتزمون دائمًا انتمائهم السياسي وإنما يغيّرون مواقفهم أو يكيّفونها وفقًا لما تُمليه الأوضاع عليهم؟

1 - أطروحة تلازم الانتماء السياسي والموقف السياسي

خلصت دراسات عدة، بناءً على معطيات ميدانية، إلى تطابق الانتماء السياسي مع صوغ الموقف السياسي. ففي دراسة لكوهن[8] عرض فيها مشروعين للرعاية الصحية على مجموعتين: أولاهما من الحزب الجمهوري، والثانية من الحزب الديمقراطي. والمشروع الأول يتضمن عرضًا سخيًا للرعاية الصحية، وقُدِّم على أنه مشروع الحزب الجمهوري؛ أما الثاني الذي اتسم بنوع من التقشف في دعم

---

(6) Robert J. Rydell and Allen R. McConnell, «Consistency and Inconsistency in Implicit Social Cognition: The Case of Implicit and Explicit Measures of Attitudes,» in: Bertram Gawronski and B. Keith Payne, eds., *Handbook of Implicit Social Cognition: Measurement, Theory, and Applications* (New York: Guilford Press, 2010), p. 300

(7) Martha Augoustinos, Iain Walker and Ngaire Donaghue, *Social Cognition: An Integrated Introduction*, 2nd ed. (London: Sage Publications, 2006), p. 128.

(8) Geoffrey L. Cohen, «Party over Policy: The Dominating Impact of Group Influence on Political Beliefs,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 85, no. 5 (November 2003), p. 809.

الرعاية الصحية فعُرض على أنه مشروع الحزب الديمقراطي. استرعى الانتباه في هذه الدراسة أن المتعاطفين مع الجمهوريين صوتوا لمشروع الحزب الذي ينتمون إليه من دون تمحيص مضامينه التي تتنافى مع قناعاتهم، والشيء نفسه بالنسبة إلى الديمقراطيين.

كما توصل كارني ومعاونوه[9]، في السياق ذاته، إلى ما يفيد أن طبيعة الانتماء السياسي لا تؤثر في مواقف الأفراد فحسب، بل كذلك في طباعهم. فالليبراليون أكثر انفتاحًا من المحافظين على التجارب الجديدة، وأكثر استعدادًا للتفاوض، وأقل مقاومةً للتغيير، وأقل تمسكًا بالتقاليد[10]، وأكثر قبولًا للآخرين المخالفين طبقيًا (الفقراء) وجسديًا (ذوو الإعاقات) وإثنيًا (الهنود والأشخاص ذوو الأصول اللاتينية) ودينيًا (المسلمون واليهود)[11]. وتبقى أهم دراسة في هذا الشأن تلك التي تعود إلى جوست[12] في عام 2003، والتي شملت 80 عينة تضمنت 22.818 حالة وغطت 12 بلدًا، لتخلص إلى أن من بين السمات التي تميز أفراد الاتجاه المحافظ من أفراد الاتجاه الليبرالي أو الإصلاحي هي المتمثلة في أن المحافظين أكثر دوغمائيةً، وأكثر نفورًا من الغموض، وأكثر تجنبًا للتشكيك في قناعاتهم ومعتقداتهم، وأكثر تمسكًا بأسلوب حياتهم ونمط معيشتهم، وأكثر دفاعًا عن النظام الاجتماعي التقليدي المحكوم بالتراتبية الاجتماعية وبالتمييز بين الجنسين، كما أنهم أكثر خوفًا من تهديدات الآخر المخالف لتقاليدهم وقيمهم وقناعاتهم السياسية.

تأسيسًا على ما سبق، وبناء على معطيات إثنوغرافية[13]، يصبح بإمكاننا

(9) Dana R. Carney [et al.], «The Secret Lives of Liberals and Conservatives: Personality Profiles, Interaction Styles, and the Things they Leave Behind,» *Political Psychology*, vol. 29, no. 6 (December 2008), p. 807.

(10) John T. Jost, Brian A. Nosek, and Samuel D. Gosling, «Ideology: Its Resurgence in Social, Personality, and Political Psychology,» *Perspectives on Psychological Science*, vol. 3, no. 2 (2008), p. 126.

(11) B. A. Nosek, J. Graham and C. B. Hawkins, «Implicit Political Cognition,» in: Gawronski and Payne, eds., p. 551.

(12) John T. Jost [et al.], «Political Conservatism as Motivated Social Cognition,» *Psychological Bulletin*, vol. 129, no. 3 (2003), p. 339.

(13) Abdelhak Jebbar, «Étude socio-cognitive des croyances politico-religieuses au Maroc,» sous la direction de Joël Candau (Thèse de doctorat, Faculté SAIS Fès, Maroc, 2012), et Najah Mahmi, = «Connaissance d'autrui et pensée protocentrique dans les mouvements religieux au Maroc,» sous la

المجازفة بإقرار أن حركة العدل والإحسان تمثل تيارًا إسلاميًا محافظًا في المغرب، وذلك من جهة رفضها التفاوض مع السلطة القائمة، وتمسكها بتصورها للحكم على منهاج النبوة، وتوقفها عن دعم حركة 20 فبراير، بناء على اعتبارات أخلاقية أكثر من كونها اعتبارات سياسية، ومنها: كون شباب 20 فبراير «لا يصومون رمضان، يدافعون عن المثليين الجنسيين وعن سفور المرأة، وبأنهم في أغلبهم ملاحدة»، فيما يمثل حزب العدالة والتنمية التيار الإسلامي الليبرالي المعتدل في المغرب نظرًا إلى قبول أعضائه التعامل مع مؤسسات الدولة المختلفة حتى المصرفية منها ذات المعاملات الربوية، وانخراطهم في الحقل السياسي الرسمي عبر توليهم مناصب مهمة في الحكومة، وتشكيل ائتلاف سياسي حكومي مع حزب له خلفية شيوعية؟

يجيز لنا قبول هذا التوصيف صوغ الافتراض التالي: أن العدل والإحسان (المحافظون) هم أكثر ثباتًا وتمسكًا بمواقفهم السلبية من الدولة المدنية وأكثر مقاومة لأي تغيير في قناعاتهم ومعتقداتهم في أثناء تعرضهم لوضعيات الإحراج المعرفي، مقارنة بالعدالة والتنمية (الليبراليون). وإذا ما صحت هذه الفرضية أمكن اعتبار أعضاء جماعة العدل والإحسان أفرادًا محكومين بالشخصية المحافظة التي تتميز بتصلب مواقفها السياسية ورفضها الإنصات إلى الحجج المضادة[14] (Dismissive of Counterarguments). الأمر الذي لا يتيح لها استثمار جهدٍ ذهنيٍّ معتبرٍ، وصوغ خطاطات ذهنية مركبة تمكنها من استيعاب المواقف المخالفة لها، ويجعلها تنهج سياسة التقتير والاقتصاد في طاقتها الذهنية من خلال ركونها إلى خطاطات تفكيرية غير مركبة، نشأت عليها واعتادت اعتمادها، ودأبت في تحليل مواقف الآخرين من خلالها[15]. وهي مبنية على نوع من التفكير الحدي

direction de Joël Candau et Ouazzani Ibrahimi El Houcine (Thèse de doctorat, Faculté SAIS Fès, Maroc, 2012). =

(14) Philip E. Tetlock, «Psychology and Politics: The Challenges of Integrating Levels of Analysis in Social Science,» in: Arie W. Kruglanski and E. Tory Higgins, eds., *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*, 2nd ed. (New York: Guilford Press, 2007), p. 905.

(15) نتحدث في هذا الصدد عن أن الفرد لا يحاول بذل جهد ذهني كبير، لتحليل جملة من القضايا المحيطة به، وإنما يركن إلى نوع من التقتير المعرفي (Cognitive Misers) القائم على استدعاء جملة من الإجابات الجاهزة التي اعتاد سماعها من الآخرين. انظر: Richard J. Crisp and Rhiannon N. Turner, *Essential Social Psychology*, 2nd ed. (Los Angeles: Sage, 2010), p. 65.

الذي يمكن صوغ فحواه كما يلي: «أنت معي سأنصت إليك، وإن لم تكن معي فليس لك مكان في خطاطتي الذهنية». وهذا ما يؤدّي بالجماعات المحافظة إلى ضرب من التعصب في قيمها وأفكارها[16]، يفضي إلى أن تنخرط في ما يسمى في علم النفس الاجتماعي بإطلاقية رفض المواقف[17] (Latitude of Rejection) المخالفة لقناعاتها ومعتقداتها على الرغم من واقعيتها وقوة حججها. من هنا تؤكد الجماعات المحافظة عدم التزامها أي صيغة تفاوضية وسطية تأخذ شكل مواقف تركيبية تجمع موقفها إلى موقف من يخالفونها الرأي[18].

2- أطروحة عدم تلازم الانتماء السياسي والموقف السياسي

حاول عددٌ من الباحثين في هذا السياق، الخروج عن تلك الصورة النمطية التي رسمت لليبراليين والمحافظين. فليس الليبراليون بالضرورة على استعداد دائم لمراجعة مواقفهم السياسية والمجازفة والانفتاح على تجارب جديدة مخالفة، أحيانًا، لقناعاتهم وقيمهم، إن هم قورنوا بالمحافظين، وبهذا الخصوص قام غرينبرغ وجوناس[19] في عام 2003 بدراسة ميدانية شملت التيار المحافظ والتيار الليبرالي في عدد من البلدان، وخلصا إلى أن التصلب في المواقف السياسية وانعدام المرونة الذهنية في التعاطي مع الشأن السياسي ليسا صفتين تخصان المحافظين وحدهم، لكنهما قائمتان عند الليبراليين أيضًا. وعلى غرار الطرح نفسه توصل تيتلوك[20] إلى أن مناضلي الحزب العمالي في بريطانيا يعتمدون نوعًا من التفكير الحدي (Dichotomous Reasoning) في تعاملهم مع عدد من القضايا السياسية «إما معنا وإما ضدنا»، مثلهم مثل مناضلي

---

(16) Tetlock, «Psychology and Politics,» p. 905.

(17) Greg Maio and Geoffrey Haddock, «Attitude Change,» in: Arie W. Kruglanski and E. Tory Higgins, eds., p. 571.

(18) تجدر الإشارة إلى أن الفرد يلجأ إلى أسلوب إطلاقية رفض الموقف، عندما يمس تبنّي مواقف جديدة هوية جماعة انتمائه. ويرغب في تشدده هذا أن يظهر مدى ولائه لفضاء انتمائه. انظر: Augoustinos, Walker and Donaghue, p. 133.

(19) Jeff Greenberg and Eva Jonas, «Psychological Motives and Political Orientation - The Left, the Right, and the Rigid: Comment on Jost et al.,» *Psychological Bulletin*, vol. 129, no. 3 (2003), p. 376.

(20) Philip E. Tetlock, «Cognitive Style and Political Belief Systems in the British House of Commons,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 46, no. 2 (1984), p. 365.

حزب المحافظين. كما استخلص تيتلوك وبوتغر[21]، اعتمادًا على تقنية تحليل مضامين البيانات، أن أعضاء المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفياتي هم أقل تطرفًا وأكثر مرونةً في عددٍ من الموضوعات السياسية مقارنةً بالإصلاحيين الغورباتشوفيين.

هكذا نخرج بفرضية خلاصتها، أن ليس من الضروري توقع مواقف أعضاء كلٍّ من العدالة والتنمية والعدل والإحسان من الدولة المدنية من خلال طبيعة انتمائهم السياسي، لكن من خلال نوعية الوضعية التي سيواجهونها. وبناء عليه سنتحدث عن أهمية السياق في صوغ مواقف الأفراد.

3- أهمية السياق في صوغ الأفراد لمواقفهم السياسية

للسياق دور أساس في صوغ الفرد لمواقفه السياسية. فالمواقف السياسية المعبَّر عنها في مختبر الدراسة، تختلف عن تلك المعبر عنها في الواقع الاجتماعي الطبيعي مع أنها تعود إلى الأشخاص أنفسهم[22]. كما أن المواقف المعلنة أمام كاميرا قناة فضائية ليست هي المواقف نفسها المعلنة في وضعية حميمية مع أصدقاء أو المعلنة في غرف الدردشة على الإنترنت[23]. فضلًا عن أن المواقف التي يعلن عنها الفرد عندما يكون وحده ليست هي نفسها التي يعلن عنها وهو محاط بجماعته، إذ يكون في الحالة الأخيرة أكثر تشددًا[24]. وللحوادث والأوضاع المحيطة به أيضًا، دور أساس في تغيُّر مواقف الناس. إذ توصلت دراسة تجريبية لفرغيسون ومعاونيه[25] اعتمدت على تقنية ترتيب الجمل، إلى أن الأميركيين يتمسكون أكثر بالمواقف الوطنية وبمفهوم الأمة الأميركية في حال حدوث

---

(21) Philip E. Tetlock, «Cognitive and Rhetorical Styles of Traditionalist and Reformist Soviet Politicians: A Content Analysis Study,» *Political Psychology*, vol. 10, no. 2 (June 1989), p. 209.

(22) Nosek, Graham and Hawkins, p. 552.

(23) Hicham Khabbache, «Empowering Mind Reading Skill via Online Social Networks,» in: *Analele Universitaii Ovidius Constanta*, Seria Psihologie, Stiintele Educatiei, Asistenta Sociala; 1 (Romania: Ovidius University Press, 2012), p. 136.

(24) Crisp and Turner, p. 161.

(25) Melissa J. Ferguson, Travis J. Carter and Ran R. Hassin, «On the Automaticity of Nationalist Ideology: The Case of the USA,» in: John T. Jost, Aaron C. Kay and Hulda Thorisdottir, eds., *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, Series in Political Psychology (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 53.

كوارث طبيعية أو التعرض لحادث إرهابي. ونستحضر في هذا الصدد كمثال، مواقف زعماء بعض الحركات الإسلامية من الدولة المدنية قبل وصولهم إلى السلطة التي لم تبق هي ذاتها بعد الربيع العربي، أي بعد وصولهم إلى السلطة[26].

تأسيسًا على ما سبق ندرك أن من البديهة تغيُّر موقف الفرد من موضوع ما، تبعًا لتغير الأوضاع المحيطة به، إما نحو مواقف أكثر راديكالية وإما نحو مواقف أكثر مرونة وانفتاحًا. وفي وصف تيتلوك لهذه المسألة قدّم مثال المحافظين الذين يتخذون مواقف أكثر راديكالية مما هو منتظر منهم، عندما يواجهون بموضوعات تشكل خطًا أحمرَ بالنسبة إليهم، مثل فتح نقاش عمومي في شأن دولة الرفاهية المبنية على قيم الديمقراطية الاجتماعية التي تشكل موضوعًا مستفزًا لهم. وهنا، تنحو ردات فعلهم في اتجاه الدعوة إلى إلغاء سياسة التمييز الإيجابي وخصخصة قطاعات الدولة على نحو واسع، وتحرير الاقتصاد، وخفض الضرائب بشكل جذري[27]. ولدينا، في ما خص ذلك، مثال واضح للعيان هو المتمثل بتفجيرات 11 أيلول/ سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأميركية، التي أدت في أسبوع واحد فقط إلى تغييرات مهمة في مواقف عدد من الأميركيين المتعاطفين مع الحزب الديمقراطي لمصلحة الحزب الجمهوري[28]. نتحدث هنا عن عملية التراجع في المواقف الإيجابية من موضوع ما (Régression Attitudinale)[29]. وبناء عليه يطرح سؤال تبقى الإجابة عنه مقترنة بما ستسفر عنه الدراسة من نتائج، بالإمكان صوغها كالآتي: ألا تؤدي مواجهة العدل والإحسان والعدالة والتنمية بوضعيات فيها إحراج إلى تراجع في مواقفهما الإيجابية من الدولة المدنية؟

---

(26) انظر تصريحات مرسي وبنكيران وعدد من قيادي الحركات الإسلامية المسجلة على اليوتيوب قبل وصولهم إلى السلطة وبعده، في شأن جملة القضايا التي تهم الدولة المدنية.

(27) Tetlock, «Psychology and Politics,» p. 905.

(28) George A. Bonanno and John T. Jost, «Conservative Shift Among High-Exposure Survivors of the September 11th Terrorist Attacks,» *Basic and Applied Social Psychology*, vol. 28 (2006), p. 311.

(29) Hicham Khabbache, «Dilemmes sociocognitifs d'islamistes marocains confrontés au passage conceptuel de l'État religieux à l'État civil,» *Societal and Political Psychology International Review*, vol. 3, no. 1 (2012), p. 50.

في مقابل عملية التراجع عن الموقف، نتحدث عن المواقف السياسية النافذة (Attitude Accessibility)[30]، ونعني بها تلك المواقف التي يأخذها الفرد على عجل، كما يعمل على استلهامها وتكرارها في مناسبات عدة من دون مساءلتها، ومن دون أن يثير أي نقاش أو استفهام في شأنها، لكونها ذات أهمية بالنسبة إليه، ولانسجامها مع بنيته الاعتقادية، لذلك نجده يستدعيها، في مناسبة أحيانًا أو من دون مناسبة. وهنا نتساءل عن مدى حضور المواقف النافذة في تصور كلتا الحركتين لمفهوم الدولة المدنية؟

هكذا يتضح مدى أهمية استحضار مفهوم الموقف بصوره وصيغه المتعددة، في ارتباطها بحقل السياسة، إذ نكون في صدد مواقف مرنة قابلة للتفاوض والمراجعة، وأخرى متصلبة غير قابلة للتغيير (إطلاقية رفض الموقف). ويرتبط حضور إحدى الصيغ أو غيابها بـ: 1 - طبيعة الموضوع الذي سيُتخذ موقف إزاءه: فمثلًا موقف الإسلاميين من الديمقراطية ليس هو موقفهم نفسه من العلمانية. 2 - حمولة الموقف (Attitude Holder): وهي جملة من معتقدات الفرد وتصوراته، في شأن الدولة المدنية التي تشكلت لديه داخل جماعة الانتماء وخارجها. 3 - السياق أو الظرف: من الأمثلة التوضيحية في هذا الباب أن موقف الإسلاميين من الدولة المدنية قبل وصولهم إلى السلطة ليس هو نفسه بعد وصولهم إليها[31]. ولئن كان من الطبيعي أن تتغير مواقف الفرد بتغير أوضاعه وتبدل السياقات والوضعيات التي يواجهها، يبرز حضور صيرورة التغيّر في المواقف، إن عند الأفراد أو الجماعات، أن تضارب المواقف سمة طبيعية في الإنسان. الأمر الذي دعا مدرسة تحليل الخطاب النفسي الاجتماعي إلى توجيه نقدٍ حادٍّ إلى أغلبية الاتجاهات النفسية الاجتماعية المحكومة منهجيًا بترسانة من الأدوات الكيفية والكمية، لأن دورها يقتصر على تبويب البيانات وتفييئها ضمن خانات وجداول. وهذا يجعلها تخلع صفة النظام والانسجام على ظواهر وعلى نشاطٍ نفسي اجتماعي هو في الأصل غير منظم. ومنها المواقف السياسية خصوصًا، التي يظهر تناقضها جليًا، إن على مستوى طبيعتها أو على مستوى الواقع المعيش، لكن تلك الاتجاهات تنظر إليها

(30) Nosek, Graham and Hawkins, p. 553.

(31) Maio and Haddock, «Attitude Change,» p. 566.

كما لو كانت منسجمة[32]. إذ يمكن أن نلاحظ تناقضًا بين مكونين يدخلان في تشكيل الموقف نفسه إزاء موضوع ما، وذلك من قبيل «إننا نقبل فصل السلطات ولكن لا نقبل فصل الدين عن الدولة» أو اتجاه الشخص نفسه «أنا أؤيد نصرالله في حربه على إسرائيل ولا أقبل تدخله في سورية» ويمكن أن نرصد تناقضًا ضمن المكوّن نفسه للموقف «أنا أقبل ولا أقبل العلمانية»[33].

لكن على الرغم من إقرار هذا التصور الأخير بأن التضارب في المواقف جزء من معيشنا اليومي، فإن طبيعة المرء النفسية تجعله دائمًا ينزع إلى ألا يبدو، لا في عيون الآخرين فحسب، لكن حتى بالنسبة إلى ذاته (Self image)، بمظهر الحامل مواقف متناقضة، لأن ظهوره بهذا المظهر يضعف صورته الذاتية. نلاحظ هنا أن البرامج الحوارية في بعض القنوات الفضائية، تلك التي تقوم على توليد سجالٍ سياسي حادٍّ بين خصمين سياسيين، يبقى فيها مؤشر اقتدار كل طرف في الحوار مرتبطًا بكفايته في الكشف عن مدى تناقض مواقف الطرف الآخر (مثال ذلك الاتجاه المعاكس على قناة الجزيرة). ومن هنا فإن تناقض مواقف الفرد يجعله يعيش وضعية عدم الارتياح[34]، ويصير الخروج من هذه الوضعية ملزِمًا إما برفض موقف بعينه وإما بالإبقاء عليه، وإما بمحاولة جمع موقفين متضاربين ضمن صيغة توافقية[35]. فالعملية هنا لا تختلف عما يحدث عند الطفل في أثناء اكتسابه بعض المفاهيم العلمية المتعلقة بكروية الأرض. فعندما يواجه أول مرة بكون الأرض كروية ضمن وضعية علمية محرجة متضمنة عددًا من الحجج والبراهين، فإنه يحاول التوفيق بين التصور العلمي وتصوره الذاتي القائم على فكرة الأرض المسطحة، ضمن تصور تركيبي مضمونه «الأرض كروية ولكن في جزء منها مسطحة ونحن نعيش في الجزء المسطح الأمر الذي يمنعنا من السقوط»[36].

---

(32) Augoustinos, Walker and Donaghue, p. 141.

(33) Maio and Haddock, «Attitude Change,» p. 566.

(34) Ian R. Newby-Clark, Ian McGregor and Mark P. Zanna, «Thinking and Caring about Cognitive Inconsistency: When and for Whom Does Attitudinal Ambivalence Feel Uncomfortable?,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 82, no. 2 (February 2002), p. 157.

(35) Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1957), p. 7.

(36) Stella Vosniadou and William F. Brewer, «Mental Models of the Earth: A Study of Conceptual Change in Childhood,» *Cognitive Psychology*, vol. 24 (1992), p. 535.

وارتباطًا بسياق الدراسة، نفترض أن الإسلاميين سيصوغون مواقف تركيبية تجاه الدولة المدنية عندما نواجههم بوضعيات إحراج معرفي وذلك من قبيل حديثهم عن علمانية جزئية أو عن تعددية حزبية أضفي عليها الطابع الإسلامي.

ثانيًا: تطبيقات الدراسة ونتائجها

1- عينة الدراسة

تشمل عينة الدراسة مئة مستجوب، منهم 50 عضوًا ناشطًا من حركة العدل والإحسان (عدد الذكور 43، بينما عدد الإناث 7) و50 عضوًا ناشطًا ينتمون حركيًا إلى التوحيد والإصلاح وحزبيًا إلى العدالة والتنمية (عدد الذكور: 32، في حين بلغ عدد الإناث 18)، وجلهم طلاب جامعيون يبلغ متوسط أعمارهم 25 عامًا.

2- كيفية إجراء تجربة الدراسة

يواجه كل مستجوب بثمانية بنود، ويُستفسر في كل بند بشكل غير مباشر عن موقفه من أحد مبادئ الدولة المدنية، وذلك من خلال طرح السؤال بالصيغة الآتية: هل مفهوم الدولة في الإسلام، مثلًا يوافق مبدأ الفصل بين السلطات؟ وبعد التعرف إلى موقفه إما إيجابًا وإما سلبًا، ننتقل إلى مرحلة ثانية قوامها مواجهته بوضعية إحراج معرفي تتضمن موقفًا مضادًا لما سبق أن عبر عنه، ومبررًا بحجة إما نَصِّية من القرآن والسنة وإما برهانية عقلية. ليُطلب منه، مرة أخرى، تقديم موقفه وتبريره. وننتظر هنا إما أن يبقى حبيس موقفه الأول (مع الدولة المدنية أو ضدها) أو أن ينتقل إلى موقف ثانٍ يخالف موقفه الأول (مع الدولة المدنية أو ضدها). بمعنى أننا نفترض أن تغيير الموقف، كعملية، يتحقق من خلال أحد المسارات الثلاثة: 1 - الانتقال من موقف سلبي من الدولة المدنية إلى موقف إيجابي، 2 - العبور من موقف إيجابي من الدولة المدنية إلى موقف سلبي، 3 - البقاء في الموقف نفسه المعبَّر عنه قبل وضعية الإحراج المعرفي.

في الأخير سنحاول التعرف إلى الصيغة التي اعتمدها المستجوب، بعد عملية الإحراج المعرفي، في تشكيله موقفه، لأننا سنعمل على الكشف عن المواقف السلبية من الدولة المدنية المبنية على صيغة الرفض الكلي لأحد مبادئها

ونرمز إليها كالتالي: «موقف ضد». كما سنحاول رصد صيغتين من المواقف الإيجابية من الدولة المدنية: **الأولى** منها صيغة الموافقة الكلية على أحد مبادئ الدولة المدنية نرمز لها بـ «موقف مع». بينما تأخذ الثانية صيغة المواقف التركيبية، وفيها سنقف على مدى قدرة المستجوب على التوفيق بين صيغة الرفض وصيغة الموافقة ضمن موقف تركيبي «موقف تركيبي» «نعم للتعددية الحزبية المؤسلمة، نعم لعلمانية جزئية».

مثال عن كيفية تطبيق التجربة:

البند 2 فصل الدين عن الدولة: هل الدولة الإسلامية مع فصل الدين عن الدولة؟

- **وضعية الإحراج المعرفي بالنسبة إلى المستجوب الذي صرح بـ «لا»:** أكد الرسول ضرورة فصل الدين عن الدولة بقوله «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» في قضية تأبير النخل في المدينة المنورة، وكذلك باستشارته أصحابه في أحوال الدنيا كما حدث في غزوة بدر على الرغم من كونه موجهًا بوحي من عند الله. كيف تفسر ذلك؟

- **وضعية الإحراج المعرفي للمستجوب الذي صرح بـ «نعم»:** هناك من الفقهاء من يرى أن من يقبل بفصل الدين عن الدولة، يدعو ضمنيًا إلى عزل الدين بتوجيهاته وتشريعاته عن المجتمع، وتاليًا يكون في جبهة معارضة للإسلام. وربما ينتهي به ذلك إلى الكفر، بحكم إنكاره لما هو معلوم من الدين بالضرورة في تسيير الأحوال المدنية. ومن هنا تتضمن العلمانية مشروعًا إلحاديًا معاديًا للدين.

الجدول (15-1)

الصيغة التي اعتمدها المستجوَب بعد الإحراج المعرفي

«موقف ضد»	«موقف تركيبي»	«موقف مع»

3- بنود الدارسة

- فصل السلطات، هل الدولة في الإسلام قائمة على فصل السلطات: السلطة التشريعية، التنفيذية، القضائية؟

- فصل الدين عن الدولة: هل الدولة في الإسلام مع فصل الدين عن الدولة؟

- الديمقراطية: هل الدولة في الإسلام في وفاق مع مفهوم الديمقراطية؟

- التعددية الحزبية: هل التعددية الحزبية أمر مشروع في الإسلام؟

- مشروعية الوصول إلى الحكم في الإسلام: هل تعيين الحاكم يتم من خلال انتخابات؟ من خلال وصاية أم عصمة أم من خلال انتصار عسكري؟

- المشاركة في تسيير الدولة في الإسلام: هل الحاكم يسيِّر الدولة وحده أم من خلال هيئات موازية؟

- تعيين مسؤولي الدولة في الإسلام: هل يتم بوساطة هيئة دينية أم بوساطة انتخابات؟

- من يُفترض أن يكون حاكمًا في الإسلام؟ عالم في الدين ولا خبرة له في تسيير الدولة، أم مسلم ولا يمتلك خبرة، أم ليس مسلمًا، لكن يمتلك خبرة؟

4- نتائج الدراسة

أ- أثر عوامل الانتماء في تغيير مواقف المستجوبين

- أثر عامل الانتماء السياسي في مجموع مواقف المستجوبين الإيجابية وفي عملية تغييرهم لمواقفهم.

- أثر عامل الانتماء السياسي في مجموع مواقف المستجوبين.

الجدول (15-2)

أثر عاملي الانتماء السياسي والإحراج المعرفي في مواقف المستجوبين من الدولة المدنية

العوامل	البند 1		البند 2		البند 3		البند 4		البند 5		البند 6		البند 7				البند 8					
	الفصل بين السلطات		الفصل بين الدين والدولة		الديمقراطية		التعددية الحزبية		الانتخابات		المشاركة		تعيين مسؤولي الدولة				صفة الحاكم المسلم					
													انتخابات		هيئة دينية		رجل دين		مسلم		خبير وليس مسلمًا	
	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د	ف (1.98)	ح.د
عامل الانتماء السياسي	.015	.899	8.8	.0038	.71	.40	1.87	.18	.83	.365	.58	.449	.58	.016	9.33	.003	.65	.42	1.64	.2	.42	.65
عامل الإحراج المعرفي	.81	.018	23.32	.0001	16.93	.0001	3.73	.06	2.86	.093	1	.319	1	.084	3.04	.084	—	—	—	—	—	—
التفاعل بين عامل الانتماء وعامل الإحراج	2.79	.098	1.83	.179	2.3	.13	.03	.86	6.44	0.012	1	.319	1	.562	.34	.562	—	—	—	—	—	—

يبدو من خلال المعطيات المعروضة في الجدول (15-2)، باستثناء البندين 2 و7، أن الانتماء السياسي للمستجوبين لا يشكل عاملًا مؤثرًا في متوسط مجموع مواقفهم الإيجابية ضمن أغلبية بنود التجربة. وهذا يعني أن هناك اتجاهًا عامًا يوجه مواقف مستجوبي كلتا الحركتين، في ما يخص فصل السلطات والتعددية الحزبية وانتخاب الحاكم والتسيير التشاركي ورفض انتخاب حاكم غير مسلم.

يبقى التباين قائمًا بين الحركتين في البند 2 المتعلق بالعلمانية حتى إن نسبة 26 في المئة من ناشطي العدالة والتنمية (بمتوسط 0.26)، في مقابل 11 في المئة فقط من العدل والإحسان (بمتوسط 0.11) هم من عبّر عن مواقف إيجابية بهذا الصدد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى البند 7، لأننا نجد 50 في المئة من العدالة والتنمية (بمتوسط 0.5) في مقابل 28 في المئة من العدل والإحسان (بمتوسط 0.28) هم من قبلوا اعتماد الانتخابات لتعيين مسؤولي الحكومة.

(1) أثر عامل الانتماء السياسي في عملية تغيير المستجوبين موقفهم

إن كون التفاعل غير دال بين عامل الانتماء السياسي وعامل وضعية الإحراج المعرفي (الجدول (15-2))، يؤشر إلى غياب صيرورة تغيير المواقف عند العدل والإحسان والعدالة والتنمية في البند 6 المتعلق بالتدبير التشاركي، إذ نجد أن أغلبية المستجوبين عند الجماعتين، قبل الإحراج المعرفي وبعده، قدّمت مواقف إيجابية في هذا الصدد. والشيء نفسه يسري على البند 8؛ إذ نلاحظ أن أغلبية ناشطي الحركتين، قبل وضعية الإحراج المعرفي وبعدها، ترفض حاكمًا غير مسلم وإن كان خبيرًا. كما أن التفاعل يبقى غير دال في عدد من البنود، الأمر الذي يفيد وجود تشابه بين مستجوبي الحركتين في مسار تغيير مواقفهم، ويظهر هذا واضحًا في البند 2 المتعلق بالعلمانية، لأننا نجد ارتفاعًا نسبيًا عند المجموعتين في عدد المواقف الإيجابية بعد وضعية الإحراج المعرفي. أما في ما يخص البند 3 الذي يهم الديمقراطية، فنلاحظ تراجعًا نسبيًا عند المجموعتين في أعداد المواقف الإيجابية بعد وضعية الإحراج المعرفي، وفي البند 4 الذي يخص مفهوم التعددية السياسية، وفي البند 7 المرتبط بانتخاب المسؤولين عن مؤسسات الحكومية يمكن أن نرصد تراجعًا طفيفًا في المواقف الإيجابية عند الحركتين.

في المقابل تكشف دلالة التفاعل الواضحة المعالم بين العاملين السابقين،

وجود تباين في مسارات تغيُّر المواقف الإيجابية بين كلتا المجموعتين. وهذا ما نلاحظه في البند 5 المتعلق بانتخاب الحاكم والبند 1 المرتبط بالفصل بين السلطات، حتى إن بقيت دلالة التفاعل في البند 1 هامشية. كما نلاحظ ارتفاعًا دالًا في عدد المواقف الإيجابية عند العدل والإحسان في ما يرتبط بالبند 5، إذ انتقل بعد وضعية الإحراج المعرفي من 62 في المئة بمتوسط 0.62 إلى 72 في المئة بمتوسط 0.72 (ت (49): -2.33، حدود الدلالة: 0.03)، بينما يبقى مستقرًا عند العدالة والتنمية بين 76 في المئة بمتوسط 0.76 قبل وضعية الإحراج المعرفي و74 في المئة بمتوسط 0.74 بعد وضعية الإحراج المعرفي (ت (49): 1، حدود الدلالة: 0.32). أما بالنسبة إلى البند 1، فنجد تراجعًا دالًا عند ناشطي العدالة والتنمية في عدد مواقفهم الإيجابية من فصل السلطات، بعد عملية الإحراج المعرفي، من 74 في المئة بمتوسط 0.74 إلى 52 في المئة بمتوسط 0.52 (ت (49): 2.85، حدود الدلالة: 0.006). وفي مقابل ذلك، هناك استقرار نسبي على مستوى عدد هذه المواقف عند العدل والإحسان (ت (49): 0.53، حدود الدلالة: 0.5) إذ سجِّل في هذا الصدد، 66 في المئة من أعداد المواقف الإيجابية، بمتوسط 0.66: قبل الإحراج المعرفي و62 في المئة من أعداد المواقف الإيجابية، بمتوسط 0.62: بعد الإحراج المعرفي.

(2) أثر وضعية الإحراج المعرفي في تغيير المواقف الإيجابية للمستجوبين من مجموع عينة البحث

ما يلاحظ من خلال معطيات الجدول (15-2) أن عامل الإحراج المعرفي غير مؤثر في البندين 6 و8، الأمر الذي يدل على غياب تام لعملية تغيير الموقف عند مجموع عينة البحث. فأغلب المستجوبين، قبل وضعية الإحراج المعرفي وبعدها، هم مع مبدأ المشاركة في تسيير الدولة (البند 6) وضد فكرة حاكم غير مسلم وإن كان خبيرًا (البند 8).

في المقابل، يشكل الإحراج المعرفي عاملًا أساسيًا في البنود 1 و2 و3، ليعني حضورًا لصيرورة تغيُّر الموقف، في هذا الصدد، التي تتجلى في انخفاض أعداد المواقف الإيجابية من مبدأ فصل السلطات بعد عملية الإحراج المعرفي عند مجموع عينة البحث من 70 في المئة بمتوسط 0.7 إلى57 في المئة بمتوسط

0.57، ومن مبدأ الديمقراطية من 73 في المئة بمتوسط 0.73 إلى 54 في المئة بمتوسط 0.54. أما في ما يخص البند 2 فتغيير الموقف يأخذ منحى تصاعديًا، إذ ترتفع أعداد المواقف الإيجابية من العلمانية بعد عملية الإحراج المعرفي من 6 في المئة بمتوسط 0.06 إلى 31 في المئة بمتوسط 0.31.

فضلًا عما سبق، يبقى عامل الإحراج المعرفي قريبًا من الدلالة في البنود 4 و5 و7، ليعني حدوث تغيير في موقف مستجوبي مجموع العينة، مع بقائه غير واضح المعالم. إذ تعرف مواقف المستجوبين الإيجابية انخفاضًا طفيفًا بعد عملية الإحراج المعرفي، يتدنى في التعددية السياسية من 62 في المئة بمتوسط 0.62 إلى 50 في المئة بمتوسط 0.5، وينخفض في اعتماد الانتخابات لتعيين مسؤولي الدوائر الحكومية من 41 في المئة بمتوسط 0.41 إلى 38 في المئة بمتوسط 0.38، بينما نلاحظ في المواقف الإيجابية من الانتخابات باعتبارها الوسيلة الشرعية الوحيدة للوصول إلى السلطة ارتفاعًا طفيفًا من 69 في المئة بمتوسط 0.69 إلى 73 في المئة بمتوسط 0.73.

ب- صيغ المواقف المعبّر عنها من طرف المستجوبين بعد وضعية الإحراج المعرفي

الجدول (3-15)

دلالة الفروق بين صيغ تغير الموقف المختلفة

		الصيغة ضد (في المئة)	الصيغة التركيبية (في المئة)	الصيغة مع (في المئة)	كا^2(2)	حدود الدلالة
البند 1	العدل والإحسان	20	26	46	6.04	.05
فصل السلطات	العدالة والتنمية	16	34	40	52	.07
	مجموع عينة البحث	18	30	43	10.3	.0057
البند 2	العدل والإحسان	30	66	4	29.09	.0001

يتبع

تابع

فصل الدين عن الدولة	العدالة والتنمية	20	72	4	39.5	.0001
	مجموع عينة البحث	25	69	4	97.98	.0001
البند 3	العدل والإحسان	22	40	32	2.59	.27
الديمقراطية	العدالة والتنمية	10	50	36	12.87	.0016
	مجموع عينة البحث	16	45	34	13.87	.0009
البند 4	العدل والإحسان	26	28	38	1.34	.509
التعددية الحزبية	العدالة والتنمية	18	32	40	3.59	.165
	مجموع عينة البحث	22	30	39	4.76	.092
البند 5	العدل والإحسان	26	22	52	7.944	.0188
الانتخابات	العدالة والتنمية	24	4	72	36.56	.0001
	مجموع عينة البحث	25	13	62	39.14	.0001
البند 6	العدل والإحسان	12	6	80	52.81	.0001
المشاركة	العدالة والتنمية	4	10	82	58.8	.0001
	مجموع عينة البحث	8	8	81	109.88	.0001
البند 7	العدل والإحسان	32	32	26	0.4	.818
تعيين مسؤولي الدولة	العدالة والتنمية	20	16	48	10.85	.004
	مجموع عينة البحث	26	24	37	3.379	.184
البند 8	العدل والإحسان	36	36	16	4.54	.102
حاكم غير مسلم	العدالة والتنمية	40	36	20	3.5	.173
	مجموع عينة البحث	38	36	18	7.91	.019

بالنظر إلى المعطيات التي يحويها الجدول (15-3) يمكن الخروج بالاستنتاجات التالية:

(1) حضور غير دال لصيغ المواقف ضدّ الدولة المدنية

إن ما يلاحظ هو غياب أي حضور دالٍّ لعدد صيغ المواقف ضد الدولة المدنية في جميع بنود التجربة، بعد إجراء عملية الإحراج المعرفي، الأمر الذي يظهر أن المنحى العام لإجابات المستجوبين من العدل والإحسان والعدالة والتنمية، يتجه إما إلى صيغ المواقف الإيجابية «مع الدولة المدنية» وإما إلى صيغ المواقف التركيبية، وإما إلى الاعتدالية في توزيع الصيغ الثلاث.

(2) الحضور الدال لصيغ المواقف المساندة للدولة المدنية

بناء على نتائج اختبار كا^2، يبدو أن هناك حضورًا دالًّا أو قريبًا من الدلالة لصيغ المواقف «مع» الدولة المدنية، وذلك بعد عملية الإحراج المعرفي.

ففي البند 1، نلاحظ وجودًا دالًّا لصيغ المواقف «مع فصل السلطات» عند العدل والإحسان، وقريبًا من الدلالة عند العدالة والتنمية. وهذا ما نعتقد أنه يعزى إلى انسجام مفهوم فصل السلطة مع ذاكرتهم المشتركة التي تختزل عددًا من الحوادث التاريخية التي كان فيها القاضي ينتصر إلى حكم يختلف عن رأي الخليفة ويكون الخليفة ملتزمًا اتباعه.

تحضر، في البند 5، بقوة صيغ المواقف من نوع: «مع عملية الانتخابات للوصول إلى السلطة». وهنا يستحضر المستجوبون حوادث في التاريخ الإسلامي ليبرِّروا من خلالها موقفهم هذا، ومنها بيعة الرضوان، حيث الجميع، بمن في ذلك النساء والأطفال، بايعوا النبي. وحادثة السقيفة، حيث تمت البيعة لأبي بكر الصديق بإجماع قلما يتكرر نظيره في التاريخ، بحسب تعبيرهم. ولكن الذي ارتكب الخطأ التاريخي الجسيم - في نظر مستجوبي العدل والإحسان - وَحَوّل الخلافة من نظام انتخابي إلى ملكية، هو معاوية بن أبي سفيان. ونلاحظ هنا، جرأة، قل نظيرها عند أهل السنة، نجدها عند أفراد العدل والإحسان وتتمثل، على غرار الشيعة، في انتقادهم أحيانًا اللاذع لمعاوية بن أبي سفيان. وما يلاحظ أيضًا هو أن المستجوبين يعمدون إلى نوع من التأويل الاستنباطي للحوادث التاريخية

(Interprétation Déductive) لتبرير موقفهم بهذا الصدد. فالنبي ما وصّى لأحد من أصحابه بالخلافة بمن فيهم أبو بكر على الرغم من صلة القرابة، الأمر الذي يشكل دليلًا بنظرهم على أن الانتخابات هي السبيل الشرعي الوحيد للحكم.

في البند 6، يلاحظ أن صيغ المواقف عند أغلبية المستجوبين من المجموعتين هي «مع» «المشاركة في تسيير الدولة». ويعمدون في تبريرهم لاختيارهم هذا إلى مفهوم الشورى في الإسلام. إذ نرى أن إجابات المستجوبين غنية بالاستشهادات من القرآن الكريم: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأمر﴾، ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[37]، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾. ومن السنة النبوية: إذ ورد عن أبي هريرة، قوله: ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله. ثم استشارة الرسول لأصحابه في الخروج يوم بدر، وفي المنـزل الذي ينـزله عندها، وفي الخروج أو البقاء في المدينة يوم أحد، وفي مصالحة بعض الأحزاب يوم الخندق على ثلث ثمار المدينة. ومن هنا ينتهي أصحاب كلتا الحركتين إلى اعتبار المشاركة السياسية فريضة دينية. لكن يختلفون في شكل المشاركة، حيث يرى المستجوبون من العدل والإحسان أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفضح النظام ومفاسده وتوعية الناس هو شكل من أشكال المشاركة السياسية. بينما يؤكد مستجوبو العدالة والتنمية أهمية الانخراط في مؤسسات النظام وتصحيحها من الداخل. وما يبقى مثيرًا للاهتمام حقًا هو أن المستجوبين اعتمدوا مفهوم الشورى بكثافة في جل بنود الدراسة، ما يُظهر أنهم يحاولون من خلاله ملء الفجوة بين الدولة المدنية والدولة الدينية.

نجد في البند 7، نسبة دالة من مواقف المستجوبين من العدالة والتنمية مع انتخاب مسؤولي الدوائر الحكومية، بينما تبقى هذه النسبة غير معتبرة عند العدل والإحسان. ومن هنا نلاحظ أن المستجوبين الذين هم مع انتخاب المسؤولين عن دوائر الدولة المختلفة، يعمدون كالعادة في تبرير إجاباتهم إلى نوع من التحليل الارتجاعي (Analyse Rétrospective) القائم على قياس مواصفات الدولة الحديثة مع حوادث من التاريخ الإسلامي، ورصد التشابهات بين هذه المواصفات ودلالات

(37) القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآية 159، و«سورة الشورى،» الآية 38 على التوالي.

تلك الحوادث. إذ يذكرون أن المسلمين عندما فتحوا مناطق عدة تركوا حكامها السابقين، وهذا دليل على أن تعيين مسؤول ما يتم وفق معيار القبول من طرف الجماعة التي سيحكمها.

(3) صيغ المواقف التركيبية

يبدو أن صيغ الموقف التركيبية حاضرة بشكل مهم في البند 2 عند العدل والإحسان والعدالة والتنمية وفي البند 3 عند العدالة والتنمية فحسب. وما دام البند 2 يستهدف قياس مدى تقبل المستجوبين لفكرة العلمانية، فإننا نجد 66 في المئة من مستجوبي العدل والإحسان و72 في المئة من العدالة والتنمية، بعد وضعية الإحراج المعرفي، صاغوا مواقف تركيبية، لأنهم عبروا عن استعدادهم لقبول نوع من العلمانية الجزئية التي لا تأخذ تبعًا لهم شكل الفصل الحاد بين الدين والدولة، كما هو الحال في الغرب، بل تأخذ بالتمييز المنهجي بين الدين وفقه السياسة وتسيير الدولة. وهو الموقف الذي يبقى شبيهًا بالتركيب الفقهي والعقلي الذي نجده، بحسب أحد المستجوبين، عند الفيلسوف والفقيه ابن رشد في **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. ومن هنا، يتمثل دور الإسلام، بحسب المستجوبين، في خلق تعاقد أخلاقي يلزم الجميع ويفرض احترامه على الجميع. وإذا اعتمد عقد أخلاقي وضعي، فلن تكون له، في نظرهم، أي سلطة إلزامية على الناس، مقارنة بعقد أخلاقي «رباني» يتمثل بالإسلام. إن الأخلاق الربانية التي مصدرها القرآن تبقى مقنعة للجميع وسينضبط لها الجميع، وبذلك سينخرط الجميع في مسيرة الصلاح والإصلاح بإرادة منهم. وفي المقابل، علينا ألا نُدخل الإسلام بشكلٍ عشوائي وجزافي في تخصصات علمية ومعرفية دقيقة، هو في منأى عنها. فلا يمكن أن نبحث، مثلًا، في الإسلام عن كيفية قيادة سيارة، بمعنى، أن هناك أمورًا في السياسة والاقتصاد والعلم مرتبطة بالعقل البشري وبفن الاجتهاد البشري. ويشترط في النتائج التي يخرج بها هذا الاجتهاد البشري ألا تتنافى مع مقاصد الشريعة. وأن نأخذ في الحسبان روح التوافق بين الاجتهاد البشري ومقاصد الشرع، على حد تعبير أحد المستجوبين، يجعلنا ننتهي إلى أسلمة العلمانية.

غير أن ما يسترعي الانتباه هو أن 4 في المئة فقط من المستجوبين عبّروا

عن مواقف إيجابية من العلمانية في صيغتها الكلية. ومبررهم في ذلك، إذا كانت العلمانية قد مكنت حزب العدالة والتنمية في تركيا من تحقيق قسط من الرفاهية للمجتمع، فأهلًا وسهلًا بها. وفي ما يتعلق بالبند 3 الذي يخص مفهوم الديمقراطية، نجد 50 في المئة من ناشطي العدالة والتنمية أبدوا، في هذا الشأن، مواقف تركيبية. فهؤلاء يقبلون الديمقراطية، شرط أن يراقبها مجلس حكماء أو مجلس فقهاء، أي أهل الحل والعقد الذين تناط بهم مهمة التحكيم بين الفرقاء السياسيين المختلفين وضمان استقرار البلاد في المراحل الانتقالية وعدم سقوطها في حالة فوضى.

ج- اعتدالية توزيع صيغ المستجوبين

تكشف نتائج اختبار كا^2 عن اعتدالية توزيع صيغ المواقف من الدولة المدنية في البنود التالية:

بخصوص البند 3 المتعلق بمفهوم الديمقراطية: لوحظ أن مستجوبي العدل والإحسان لم يعتمدوا صيغة مواقف موحدة، فهم مشتتون على الصيغ الثلاث، الأمر الذي يؤشر إلى التباس المفهوم بالنسبة إليهم. ومرد ذلك، بحسب اعتقادنا، إلى تناقض جماعة العدل والإحسان في نظرتها إلى الديمقراطية: إذ نجد عبد السلام ياسين يقلل من قيمة الديمقراطية ويعتبرها مفهومًا دخيلًا يختلف عن الشورى. فالديمقراطية هي فن تدبير الاختلاف، بينما الشورى هي تحويل الاختلاف إلى انسجام على أساس عقائدي «الشورى تشير إلى تراضٍ عام بين مؤمنين، وإلى اندماج عاطفي قلبي إيماني. ثم إلى أمور وشؤون تابعة للغاية الأخروية يتشاور فيها، ويتراضى على الرأي الأسَدِّ»[38]. كما أن التضارب حاصل بين طبيعة نظام جماعة العدل والإحسان الهرمي القائم على فكرة الإمام المجدِّد[39]، وساهم انخراط الجماعة مع عدد من الحركات الاحتجاجية المدنية (20 فبراير) ومع جمعيات حقوقية ونقابية في الاحتجاج من أجل مغرب ديمقراطي يسود فيه الملك ولا يحكم،

---

(38) عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 2003)، ص 36.

(39) تظل فكرة الإمام المجدد، الحاضرة في موقع العدل والإحسان، صيغة أقل حدية من مبدأ ولاية الفقيه، ولكن يصعب معها الحديث عن ديمقراطية داخلية لدى الجماعة. <http://www.aljamaa.net>.

في تشتيت مواقف ناشطيها على صيغ المواقف الثلاثة. وهكذا، نجد أن نحو 40 في المئة منهم عبروا عن مواقف تركيبية تعتمد نوعًا من الديمقراطية الجزئية، أو بالأحرى نوعًا من الديمقراطية المؤسلمة المبنية على منهاج النبوة وعلى مفهوم الشورى التي تتضمن «الولاية التي بها تقوى الأمة» بحسب عبد السلام ياسين[40]. وللولاية هنا معنى روحي ورمزي يجسده مرشد روحي أو ولي من أولياء الله الصالحين، يحظى بالاحترام والإجماع. يستطيع من خلال نصائحه ومواعظه إخراج الناس من سرداب الفوضى الذي من الممكن أن تسقطهم فيها الديمقراطية.

بالعودة إلى بيانات الجدول (15-3) نلاحظ 22 في المئة من العدل والإحسان يرفضون بشكل قطعي مفهوم الديمقراطية ومبررهم في ذلك، أنها مفهوم غربي دخيل على مجتمعاتنا، وأن البديل يكمن في مجالس الشورى بوصفها آلية التسيير المثلى لأنظمة الحكم بدلًا من المجالس المنتخبة. وتتكون مجالس الشورى من علماء ورجال الدين وفقهاء ملمين بفقه تسيير الحكم. وبهذا نتجنب مساوئ الديمقراطية التي تسمح لمن هب ودب أن يصبح حاكمًا وبرلمانيًا كما هو الحال في إيطاليا «برلوسكوني» وأميركا «بوش».

في ما يخص البند الرابع الذي يهم مفهوم التعددية الحزبية، نلاحظ غياب توجه واضح المعالم عند مستجوبي كلتا المجموعتين لاعتماد صيغة مواقف موحدة، فهم مشتتون على صيغ المواقف الثلاثة. وسجّلت 32 في المئة من إجابات العدل والإحسان و28 في المئة من إجابات العدالة والتنمية ضمن صيغ المواقف التركيبية. إذا أكد في هذا الصدد أعضاء من العدالة والتنمية أنهم مع التعددية الحزبية شرط أن يلتزم كل حزب قيمَ الإسلام ومبادئه، اشتراكيًا كان أم ليبراليًا. أما أفراد العدل والإحسان فصرحوا بما معناه أنهم مع الديمقراطية في دعوتها إلى التعددية الحزبية، لكونها تمثِّل منهجًا عمليًا في تدبير الاختلاف، ولأنهم ملتزمون احترام الفرقاء الديمقراطيين من علمانيين وليبراليين واشتراكيين، اعتبارًا للأخوة في الإنسانية. لكن الغاية من العمل الإسلامي هنا، هي تذويب الجميع في بوتقة الأخوة والتآزر والتقوى وهي السبيل إلى مرحلة الشورى، إذ ستتلاشى الخلافات

---

(40) عبد السلام ياسين، حوار الماضي والمستقبل (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1997)، ص 27.

الحزبية الضيقة، وتصبح الغاية المثلى هي خدمة البلاد والعباد لوجه الله تعالى، في ترفُّع عن النزعات الذاتية الأنانية الضيقة.

عبّر في السياق نفسه 18 في المئة من العدالة والتنمية و32 في المئة من العدل والإحسان عن مواقف قطعية في رفضهم التعددية الحزبية. وذلك بسبب ما ينجم عنها، بحسبهم، من صراعات وخلافات بين المواطنين. فكم من شخص سقط ضحية حملة انتخابية بسبب تعصبه لحزب ما. ولذلك فإن الأحزاب هي ضرب من العصبية، وصدق من قال من تحزب خان. والإسلام بحسب تصريح أحد أفراد العدل والإحسان ينشد العمران الأخوي القائم على التكافل والتعاون والتواد والتراحم. وتأسيسًا على ذلك، يرفض الإسلام منطق التحزب الذي ينتهي غالبًا إلى التفرقة والتشرذم والصراع.

في البند 7 نلاحظ كذلك، اعتدالية في توزيع صيغ مواقف العدل والإحسان. إذ أبدى 32 في المئة منهم مواقف ضدية، ترفض اعتماد الانتخابات لاختيار مسؤولي الدوائر الحكومية وتدعو إلى الرجوع إلى الشيخ المربي أو المرشد أو المجلس الديني لتعيين هؤلاء، لأن ترك أمر التدبير السياسي - في نظرهم - إلى المواطنين الذين يعيشون وضعية هشاشة اجتماعية واقتصادية ومرهونين بالفقر والأمية، سيؤدّي بهم إلى بيع أصواتهم. في المقابل، عبّرت النسبة نفسها (32 في المئة) عن مواقف تركيبية، عندما أكد أصحابها أهمية حصول المرشح للانتخابات على تزكية المجلس الديني أو الشيخ المربي، شهادة على حسن سيرته. وأخيرًا، نجد 26 في المئة من ناشطي العدل والإحسان مع انتخاب مسؤولي الدولة من دون أي شرط.

في ما يخص البند 8، إذا كانت الفروق غير دالة عند مستوجبي العدالة والتنمية والعدل والإحسان، في شأن ضرورة أن يكون الحاكم مسلمًا، بقي الفرق عند العدل والإحسان، واضح المعالم في المقارنات الجزئية بين الصيغ التركيبية والصيغ «مع» (كا^2 (1): 3.846 حدود الدلالة 0.049) هذا من جهة، ومن جهة ثانية بين الصيغ التركيبية والصيغ الضدية (كا^2 (1): 3.846 حدود الدلالة 0.049). وتبقى قيمة الفرق قريبة من الدلالة عند العدل والإحسان، إذا ما قارنا المواقف ضد والموقف مع (كا^2 (1): 3.33 حدود الدلالة 0.067)، الأمر الذي

يجعلنا نخلص إلى أن هناك سيطرة واضحة المعالم لكل من الموقف ضدّ الذي يخدم فكرة تولي السلطة من رجل دين لكونه يخاف الله وبالتالي سيكون عادلًا وعلى الخط المستقيم في حكم البلاد والعباد، والمواقف التركيبية التي تخدم التوجه القائل بأهمية تولي السلطة من مسلم وليس بالضرورة رجل دين. وذلك على حساب الموقف «مع» الذي يسمح لغير المسلم أن يصبح حاكمًا. إن فحوى المبررات التي تسوقها أغلبية المستجوبين الرافضين حاكمًا غير مسلم، تتلخص في كوننا لم نسمع بحاكم مسلم أو بوذي يحكم تلك البلدان الغربية التي تمثل أكبر ديمقراطيات العالم. كما أن الإسلام ليس دينًا عاديًا، فهو نهج حياة ويشكل نواة صلبة لهوية المواطنين. فعندما نقترح حاكمًا غير مسلم ليحكم المغرب مثلًا، فكأننا نفترض حاكمًا غير مغربي يحكم المغرب، وهذا هو الاستعمار عينه.

5- تفسير النتائج ومناقشتها

إن السؤال الذي يستوجب التحليل والمناقشة بناء على المعطيات الميدانية هو الآتي: أين يتمثل الثابت من مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية؟ وأين يتجلى المتحول منها؟

أ- تمظهرات المواقف الثابتة لدى الإسلاميين المغاربة

يمكن معالجة هذا العنصر من خلال مستويين: الأول يأخذ شكل ثوابت في المواقف القائمة بين الجماعتين، بمعنى أن مستجوبي العدل والإحسان والعدالة والتنمية عبروا عن المواقف نفسها إزاء جملة من البنود التي تخص الدولة المدنية. بينما يتمثل الثاني بالمواقف الثابتة ضمن الجماعتين، حيث نجد أن أغلبية مستجوبي الجماعتين لم تغيّر مواقفها تجاه عددٍ من البنود على الرغم من تعرضهم للإحراج المعرفي.

(1) المواقف الثابتة بين الجماعتين

إن غياب دلالة الفروق بين إفادات المستجوبين سواء كانوا من العدل والإحسان أم من العدالة والتنمية في إجاباتهم عن بنود عدة، يكشف بوضوح اعتماد كلتا الحركتين مواقف مماثلة إزاء بعض مكوِّنات الدولة المدنية على الرغم من الاختلاف الأيديولوجي القائم بينهما. فهناك شبه إجماع عند ناشطي الحركتين

على رفض فكرة حاكم غير مسلم، حتى إن امتلك الخبرة، وعلى اعتماد التدبير التشاركي في تسيير الشأن العام، وهو الإجماع الذي استمر، حتى بعد مواجهتهم وضعية الإحراج المعرفي، حيث نلاحظ ثبات مستجوبي الجماعتين على مواقفهم. علاوة على التقارب النسبي بينهم على مستوى صيرورات تحول المواقف في ما يخص موضوع العلمانية والديمقراطية والتعددية السياسية وانتخاب مسؤولي الدولة. كما نسجل اتفاقًا بين مستجوبي الحركتين في خصوص شرعية الانتخابات لأجل الوصول إلى الحكم. إضافة إلى وجود قبول جزئي وحذر، من طرفهم، لكل من الديمقراطية والتعددية الحزبية. وأدى هذا القبول الجزئي إلى اعتمادهم صيغ المواقف التركيبية التي كثيرًا ما انتهت بهم إلى إضفاء الطابع الإسلامي على بعض أسس الدولة المدنية «أسلمة الديمقراطية والتعددية الحزبية...».

كتفسير مقترح، نعتقد أن مصدر هذا التماثل في المواقف «Uniformité Attitudinale» بين الحركتين، يكمن في توجيه أيديولوجي مهيمن «Orientation Idéologique Dominante»، لا يخضع له الإسلاميون وحدهم، بل جمهور عريض من المسلمين غير المنتمين، وهو التوجيه الذي يأخذ شكل دوكسا (Doxa) [41]: وهي عبارة عن حس مشترك يوجه خطاطات الناس الإدراكية والتفسيرية لاتخاذ مواقف متماثلة واعتبار مضامين تلك الخطاطات حقائق غير قابلة للنقاش أو المراجعة أو الدحض. وتتجلى الدوكسا بوضوح في اعتبار المستجوبين الإسلامَ أنموذجًا للحكامة الجيدة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه. فنظام الحكم الإسلامي يمثل، بالنسبة إليهم بديلًا حقيقيًا من نظام الحكم الليبرالي الجشع وشمولية النظام الاشتراكي وتسلطه. فهو يحوي حلولًا نهائية للمشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المختلفة المصابة بها مجتمعاتنا في الوقت الراهن. ومما لا يخفى على أحد، أن عددًا كبيرًا من القنوات الفضائية والمواقع الرقمية تروج باستفاضة فكرة النظام الإسلامي الذي يحمل حلولًا جذرية لمشكلاتنا وإحباطاتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة. وهي الفكرة التي ليست في حاجة إلى المزيد من الترويج، لكونها تحظى بقبول جمهور عريض من الناس العاديين غير المنتمين إلى أي حركة إسلامية. كما نجد

---

(41) Nihel Chabrak and Russell Craig, «Student Imaginings, Cognitive Dissonance and Critical Thinking,» *Critical Perspectives on Accounting*, vol. 24, no. 2 (March 2013).

الفكرة ذاتها قائمة في عدد من المقررات الدراسية لدول عربية محسوبة على النهج الليبرالي. ففي مقرر الفلسفة نلاحظ أن هناك تنصيصًا على كون النظام الاقتصادي الإسلامي أتى بوسطيته واعتداله لتجاوز قصور وعجز النظامين الليبرالي والاشتراكي وعجزها[42].

لا يختلف أحد في شأن أن سِر بلوغ الإسلاميين السلطة بعد الربيع العربي، لا يعود إلى قوة برامجهم السياسية، ولا إلى سطوة حملاتهم الانتخابية، لكن إلى انغراس فكرة «النظام الإسلامي بوصفه البديل الوحيد» في أذهان السواد الأعظم من الناس وتجذرها فيها. بقي أن نشير إلى أن النظرة التبجيلية والتمجيدية لنماذج من النظم السياسية أو الاقتصادية، وهي النظرة التي تأخذ شكل دوكسا، لا تخص المسلمين وحدهم في تمثلهم للنظام الإسلامي، وإنما نجدها أيضًا عند عدد من الأوروبيين في تمثلهم للنظام الليبرالي. ففي دراسة حديثة لشبراك ومعاونيه تم التوصل إلى أن عددًا من الطلاب الفرنسيين في شعبة الاقتصاد يرفض توجيه أي نقد إلى النظام الليبرالي بوصفه سببًا في الأزمة العالمية على الرغم من الوقائع التي عرضت عليه، والتي تبين محدودية هذا النظام، إذ نجده يخلع على مبادئه وتوجهاته نوعًا من الهالة والتقديس[43].

يبقى المشكل المطروح، بحسب اعتقادنا، في ذاك المواطن البسيط الذي أيد الإسلاميين وعلق آمالًا عريضةً على تجربتهم في الحكم، ونظر إليها على أنها ستحقق له جميع أحلامه. فهي تبقى، بحسب ظنه، محكومة بمنطق المطلق والمقدس وليس بمنطق النسبي والسياقي. وكشفت الأوضاع السياسية الأخيرة الصعوبات التي تواجه الإسلاميين في تحقيق ولو جزء ضئيل من طموحات الناس وأمانيهم. وأمام هذا الوضع أصبح حديث عدد من الدعاة والخطباء والمسؤولين السياسيين الإسلاميين يتمحور حول نسبية تجربة الحكم الإسلامي بدلًا من إطلاقيتها، وكونها اجتهادًا بشريًا وليست نصًا منزلًا مطلق الإقرار والتنفيذ. ويُعدّ هذا، من منظور الدراسات الإنسانية في العلوم السياسية، مؤشرًا إيجابيًا إلى بداية إخراج مفهوم نظام الحكم الإسلامي من الدوكسا.

---

(42) Ministère d'éducation nationale et de formation des cadres [MEN], *Manuel scolaire de la pensée islamique et de la philosophie*, Baccalauréat (Rabat: Imprimerie ALMAREF, 1979), p. 537.

(43) Chabrak and Craig, «Student Imaginings».

غير أن ما يغذي صفة قدسية نظام الحكم الإسلامي وإطلاقيته لجوء المنتسبين إلى الحركات الإسلامية إلى ما يسمى أسلوب الميول نحو التوكيد[44] (Confirmation Proneness)، إذ يعاودون صوغ جملة من مقومات الدولة المدنية لتتماشى مع تصوراتهم المسبقة في شأن الدولة الإسلامية، لتخلص غالبًا إلى تشكيل مواقف تركيبية تحمل العناوين التالية: أسلمة الديمقراطية، أسلمة التعددية السياسية، أسلمة العلمانية، لكن عندما يواجهون بمقولات تتنافر كليًا ومرجعيتهم الاعتقادية، ويصعب توكيدها بفعل الأسلمة، يرفضونها بصيغة القطع (Latitude of Rejection)، ومن ذلك رفضهم حاكمًا غير مسلم على الرغم من كونه خبيرًا في شؤون الحكم. إن الميول إلى توكيد قناعات ومعتقدات سياسية دينية من خلال عملية انتقاء جملة من مبادئ الدولة المدنية وتأويلها كي تنسجم مع تلك المعتقدات، تنتهي كما سبق أن أشرنا إلى أسلمتها وتاليًا خلع صفة القدسية عليها. وفي هذا الباب، نجد كتابًا لعبد السلام ياسين مرشد حركة العدل والإحسان بعنوان: **أسلمة الحداثة**[45]، هادفًا من وراء ذلك إخراج مجموعة من مبادئ الدولة المدنية من دار الكفر إلى دار الإسلام. فإن كانت دعوة شخص ما غير مسلم إلى اعتناق الإسلام تبدو قابلة للاستيعاب، فإن ما يستعصي على الفهم هو معنى أسلمة مفاهيم ومبادئ مجردة متعلقة بالدولة المدنية! فبحسب ماكغراو ودولان[46] نحن هنا أمام عملية للشخصنة. بمعنى التصرف إزاء مبادئ وأسس الدولة المدنية ذات الطبيعة المجردة، كما نتصرف مع الأشخاص وذلك بإسنادنا إليها جملة خصائص وصفات تهم الأشخاص وليس الكيانات المجردة. وتبقى الغاية من فعل الشخصنة غير بريئة. إذ يُبتغى من خلالها التأثير في إدراكات الناس، خصوصًا العوام منهم. فمن الصعب على الإنسان العادي أن يفهم خطابًا مجردًا يتحدث عن مؤسسات الدولة وقوانينها ودساتيرها، لكن عندما نشخصن تلك المفاهيم ونجسدها في الواقع، يستطيع آنذاك فهمها واستيعابها بيسر وسهولة من دون بذل أي جهدٍ ذهنيٍّ مرهقٍ يتطلب مستوى معينًا من التجريد. لذلك ليس بالغريب إيجاد ضرب من

(44) Clifton E. Brown, Mark E. Peecher and Ira Solomon, «Auditors' Hypothesis Testing in Diagnostic Inference Tasks,» *Journal of Accounting Research*, vol. 37, no. 1 (Spring 1999), p. 11.

(45) Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité* (Casablanca: Al Ofok Impressions, 1998).

(46) Kathleen M. McGraw and Thomas M. Dolan, «Personifying the State: Consequences for Attitude Formation,» *Political Psychology*, vol. 28, no. 3 (June 2007), p. 299.

الشخصنة في خطابات بعض الحركات الإسلامية وبياناتها وعبارات فيها شخصنة لمؤسسات الدولة وذلك باستخدام عبارات من قبيل: «برلمان ملحد، قانون كافر، دستور فاسق».

(2) المواقف الثابتة الضمن - فردية

إن رفض أغلبية ناشطي الجماعتين حاكمًا غير مسلم وإن كان خبيرًا، قبل وضعية الإحراج المعرفي وبعدها، يكشف عن ثبات مواقفها. فأمام عملية إطلاقية رفض المواقف التي تجيز للحاكم غير المسلم أن يحكم بلدًا مسلمًا، فأي تراجع، بحسب المستجوبين، عن عقيدة الحاكم سيمس هويتهم مباشرة، الهوية التي تبقى غير قابلة للتفاوض. من هنا تبقى فرضية حاكم غير مسلم اقتراحًا مستفزًا ومزعجًا عند عددٍ كبيرٍ من المستجوبين الذين أبدى نحو 30 في المئة منهم انفعالًا سلبيًا قائلين: «هل أنت مجنون تعرض عليَّ هذا الاقتراح» «هذا ليس بحثًا إنه إهانة» «عليك أن تتوقف عن طرح هذه الأسئلة». نحن هنا، أمام وضعية - مشكلة مركبة، وغير قابلة للحل وغير قابلة للتوفيق بين التزامات المستجوبين السياسية الدينية وبين أحد مبادئ الدولة المدنية القائم على تحييد الدين في اختيار الحاكم. ومما يزيد تعقيدها أنها تشكل تهديدًا لهويتهم. الشيء الذي نجم عنه تلك الانفعالات السلبية. لكن في المقابل، يقبل عدد كبير من المستجوبين حاكمًا مسلمًا لأرضٍ غير مسلمة، لأن المسلم في نظرهم أكثر عدالة وأكثر إنسانية من غير المسلم. لكن سنكون مجانبين الصواب إذا ما وسمنا هذا الموقف بالعنصري أو التمييزي، فالأمر لا يخرج عما يسمى في علم النفس الاجتماعي تفضيل جماعة الانتماء (In - group Favoritism) الذي هو سلوك طبيعي في الجماعات الدينامية[47]. ما يسترعي الانتباه هو أن نسبة 8 في المئة من مستجوبي العدل والإحسان و10 في المئة من مستجوبي العدالة والتنمية، يتفقون مع إمكان توليد مقاليد الحكم من حاكم غير مسلم، إذا ما بلغ إلى الحكم من خلال انتخابات نزيهة، إذ بحسبهم على الجميع احترام إرادة الشعب، وإذا كان نصف المجتمع غير مسلم فيجوز أن يكون هناك حاكم غير مسلم. نحن هنا، انطلاقًا من تخصص المعرفية الاجتماعية

---

(47) Marilynn B. Brewer, «The Social Psychology of Intergroup Relations: Social Categorization, Ingroup Bias, and Outgroup Prejudice,» in: Kruglanski and Higgins, eds., p. 695.

الضمنية (Implicit Social Cognition)، أمام إمكان إيجاد أشخاص ينتمون إلى جماعة من دون أن يعتمدوا، جزئيًا أو كليًا، معتقداتها، بمعنى أن الانتماء ليس هو الاعتقاد[48]. فانخراط الفرد في جماعة ما مرده ربما إلى أن عنده أصدقاء أو أفرادًا من عائلته منتسبين إلى تلك الجماعة أو أنه يحظى بالتقدير الكافي من أعضائها.

في مقابل إطلاقية الرفض، نلاحظ أن هناك حضورًا لإطلاقية قبول مبدأ المشاركة في تسيير الدولة عند الجماعتين (Latitude of Acceptance)، قبل وضعية الإحراج المعرفي وبعدها. نحن هنا أمام ما يطلق عليه المواقف النافذة (Attitude Accessibility) التي يوافق الفرد عليها بسهولة ويسْر من دون أدنى اعتراض وذلك بسبب وجود انسجام معرفي بين مرجعيته الاعتقادية «الشورى في الإسلام» والمحددات المدنية لذلك المبدأ. الأمر الذي شكل وضعية مثالية مكنت الأغلبية من بلوغ مستوى الصيغ «مع».

ب- تمظهرات المواقف المتحولة لدى الإسلاميين المغاربة

انطلاقًا من النتائج الميدانية للدراسة يمكن الخروج بفكرة خلاصتها أن التحول في المواقف يأخذ شكل تباين بين الجماعتين، ثم تباين ضمن - فردي عند مجموع عينة البحث قبل وضعية الإحراج المعرفي وبعدها، وفي الأخير شكل التباين بين أفراد ينتمون إلى الجماعة نفسها.

(1) التباين في المواقف بين الجماعتين

يكشف هذا العنصر أن عامل الانتماء السياسي شكل عاملًا مؤثرًا في مواقف مستجوبي كلتا الجماعتين من العلمانية ومن انتخاب مسؤولي الدوائر الحكومية. إذ نلاحظ أن العدالة والتنمية أكثر قبولًا بمبدأ العلمانية من العدل والإحسان وأكثر تأكيدًا لأهمية انتخاب المسؤولين الحكوميين بدلًا من تعيينهم. ومرد مرونة مواقف العدالة التنمية، في هذا الصدد، إلى أنها جربت الحكم ومسؤولياته. فبحسب دراسة لساغي ومعاونيه[49] نجد أن الأفراد الذين سبق لهم تحمُّل مسؤوليات

---

(48) Nosek, Graham and Hawkins, p. 550.

(49) Abraham Sagie, Dov Elizur and Meni Koslowsky, «Effects of Participation in Strategic and Tactical Decisions on Acceptance of Planned Change,» *The Journal of Social Psychology*, vol. 130, no. 4 (1990), p. 459.

عمومية واتخاذ قرارات منوعة تهم الشأن العام، استراتيجية كانت أم تكتيكية، هم أكثر استعدادًا من غيرهم للتعايش مع أفكار متضاربة مع قناعاتهم. هكذا، تكون المشاركة الناشطة لحركة العدالة والتنمية في عدد من مؤسسات الدولة (برلمان، وزارات، مجلس المستشارين، بلديات) وحضورها الفاعل في المجتمع المدني (نقابات، أحزاب، جمعيات) مقارنة بالعدل الإحسان، قد جعلت منها حزبًا أكثر مرونة وبراغماتية في مواقفها السياسية، وأكثر قبولًا لمبدأ العلمانية الذي ينظر إليه كثير من الإسلامين بوصفه مرادفًا للإلحاد.

في ما يخص العدل والإحسان، جعلها رفضها أي حوار مع النظام الحاكم، ووضعها مسافة بينها وبين فعل تدبير الشأن العام وتسييره، وعزوفها عن ممارسة السياسة في الفضاءات العمومية الرسمية، جعلها تتعامل مع جملة من القضايا من دون واقعية سياسية كافية وخالية من المرونة والبراغماتية السياسية. وجاء ارتفاع أعداد مواقفها السلبية من مبدأ انتخاب مسؤولي الدوائر الحكومية ومن مبدأ العلمانية، مقارنة بتلك المسجلة عند العدالة والتنمية، لتأكيد هذا المعطى.

علينا ألا ننسى، كذلك، أن النظام الهرمي لجماعة العدل والإحسان، الذي يأتي على رأسه، كما هو الحال عند الشيعة، الإمام المجدد الذي يجمع بين يديه السلطات المختلفة، جعل مستجوبيها يرجحون مبدأ تعيين مسؤولي الدولة من الشيخ المربي بدلًا من اعتماد مبدأ الانتخابات. الشيء الذي كشف بالملموس أهمية فكرة الإمام عند ناشطي العدل والإحسان. فالمرجع السياسي والديني والتربوي الأساس للعدل والإحسان هو ما كتبه الإمام. وبالتالي تبقى قراءة ناشطي العدل والإحسان للدين وفيّة لتأويل شيخهم للقرآن والسنة، باعتباره من بين أولياء هذا القرن وأتى ليجدد أمر الأمة. يبدو بجلاء، أننا أمام عدد من العناصر التي تؤجج نوعًا من الدوغمائية السياسية عند جماعة العدل والإحسان، وبحسب هونت وميلر[50] يتميز الأشخاص الدوغمائيون بكونهم أقل قبولًا للأفكار التي تناقض معتقداتهم ومواقفهم، إذ نجدهم عاجزين عن تصريفها أو تبريرها أو التوفيق في ما بينها. وهذا ما نلاحظه، بالطبع، عند العدل الإحسان،

(50) Hunt et Miller, Cités par: M. A. Martinie et V. Fointiat, «Enfreindre sans craindre: Tolérance à la dissonance dans le paradigme de l'hypocrisie induite,» *Psychologie française*, vol. 55, no. 1 (March 2010), p. 43.

فهي تدعي أنها حركة إسلامية ديمقراطية ترفض احتكار ملك المغرب جميع السلطات، وفي المقابل تؤكد أهمية أن يختار الشيخ المربي مسؤولي الدولة، وأهمية الولاء للشيخ المربي، لتتوحد الأمة ولئلا تسقط في الفتنة. إن الصورة النمطيّة في حديثنا عن العدل الإحسان لا تختلف كثيرًا عن الصورة النمطيّة للمحافظين الجمهوريين، التي تغذّيها مرجعيتهم الإنجيلية في تدبير الحكم، إذ نجدهم يرفضون مجموع القيم الليبرالية، وذلك من قبيل حرية الإجهاض، والاعتراف بحقوق الأقليات الإثنية والثقافية، وفي الوقت نفسه نجدهم من دعاة المجتمع الحر.

في ما يتعلق بصيرورة التحول في الموقف، يبقى التباين واضح المعالم بين الجماعتين في شأن مبدأ اعتماد الانتخابات للوصول إلى الحكم، إذ عرفت العدالة والتنمية استقرارًا نسبيًا، قبل الإحراج المعرفي وبعده، في أعداد مواقفها المتوافقة مع هذا المبدأ، التي تبقى أصلًا مرتفعة عندهم. بينما زادت عند العدل والإحسان، أعداد المواقف الإيجابية من الانتخابات بعد وضعية الإحراج المعرفي. الشيء الذي يؤشر إلى أن وضعية الإحراج المعرفي أثّرت بالفعل في مستجوبي العدل والإحسان وخلقت عندهم نوعًا من الخلاف المعرفي الداخلي الذي أدى بهم إلى مساءلة مواقفهم السابقة ومراجعتها. فقد عرّضتهم وضعية الإحراج المعرفي بالفعل، باعتماد عبارة سيغلر[51]، لصيرورة عملية التعلم المجهري الذي يتميز بكونه غير مدرسي وغير رسمي، والذي قد يتحقق في دقائق أو ساعات، ويؤدي إلى تغيير معتبر في أحكام الأفراد ومواقفهم من قضية ما. وتمثّل هذا التغيير بجلاء ببلوغ نسبة كبيرة من العدل والإحسان إلى صيغة المواقف «مع». الأمر الذي يؤشر إلى أن تمثلات ناشطي العدل الإحسان في شأن عددٍ من القضايا التي تهمُّ الدولة المدنية، ومنها اعتماد الانتخابات للوصول إلى السلطة لا يمكن وسمها بالجمود، فهي مواقف مرنة، قابلة للتبدل والتغيير عندما تواجه بوضعيات قوية في بنيتها الحجاجية.

يظهر التباين بين الحركتين الناتج من صيرورة تحول مواقفها، كذلك، في

---

(51) Robert S. Siegler, «Microgenetic Studies of Self-Explanations,» in: Nira Granott and Jim Parziale, eds., *Microdevelopment: Transition Processes in Development and Learning*, Cambridge Studies in Cognitive Perceptual Development (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 31.

تراجع عدد المواقف التي تقر بفصل السلطات عند العدالة والتنمية، في حين تبقى مستقرة عند العدل والإحسان. ويكشف السؤال عن سبب تراجع العدالة والتنمية عن مواقفها الإيجابية من فصل السلطات بعد وضعية الإحراج المعرفي، عن واقعة استخدام ناشطيها استراتيجيا النفاق المرن(52) (Hypocrisie Induite) التي تعكس مدى اختلاف التصريحات عن القناعات. فمرد حضور هذه الاستراتيجيا عندهم، بحسب اعتقادنا، إلى استعجالهم الوصول إلى السلطة، وتاليًا كانوا ملزمين طمأنة أطراف متعددين بكونهم ليسوا كيانًا مزعجًا في حال تسلمهم مقاليد الحكم. من هنا، كان عليهم إقناع الأحزاب الديمقراطية والرأي العام أنهم مع الديمقراطية والانتخابات النزيهة والحفاظ على التعددية السياسية وفصل السلطات. وفي المقابل عليهم طمأنة ملك المغرب بأن موضوع فصل السلطات ليس ذا أهمية بالنسبة إليهم.

يظهر التباين بين جماعة العدل والإحسان والعدالة والتنمية بجلاء على شكل توزيع صيغ المواقف بين الأفراد. فإذا كان هناك اتجاه عام نحو اعتماد صيغة مواقف معينة عند أفراد العدالة والتنمية في أغلبية البنود، باستثناء البند المتعلق بالتعددية السياسية، فإننا نلاحظ تشتتًا عند أفراد العدل والإحسان على صيغ المواقف الثلاثة في البنود المتعلقة بالديمقراطية والتعددية السياسية وانتخاب مسؤولي الدوائر الحكومية. ومردّ ذلك، بحسب اعتقادنا، إلى التباين الصارخ بين نظامهم الداخلي الذي يرتكز على سلطة الشيخ المربي ودفاعهم عن قيم الديمقراطية والتعددية السياسية في الفضاء العمومي. وغني عن البيان أن المشهد نفسه يمكن رصده عند بعض الجمهوريين في الولايات المتحدة الأميركية، الذين يعيشون القيم المحافظة ويربون أبناءهم عليها، وفي الوقت نفسه يدافعون في الفضاءات العمومية عن القيم الليبرالية. ويؤثر، بحسب اعتقادنا، هذا الوضع الذي يعيشه أفراد العدل والإحسان، سلبًا في ما يسمى في علم النفس المعرفي الوظيفة التنفيذية الذهنية(53) (Mental Executive Function) المتضمنة خطاطتين: الأولى تحوي فكرة الشيخ المربي ورؤاه وأحلامه ووصاياه بوصفها

---

(52) Martinie et Fointiat, p. 41.

(53) Fayeza S. Ahmed and Lloyd Stephen Miller, «Executive Function Mechanisms of Theory of Mind,» *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 41, no. 5 (May 2011), p. 667.

مرجعًا للحركة، كما تبرر احتكاره السلطة بكونه أمرًا ربانيًا. والثانية تتضمن جملة من المواقف التي تتماشى وقيم الدولة المدنية. وتبقى محدودية الوظيفة التنفيذية الذهنية عند هؤلاء في عدم قدرتها على القيام بكفٍّ فاعل (Efficient Inhibition) لإحدى الخطاطات والإبقاء على أخرى، الأمر الذي ينجم عنه تذبذب في المواقف وتوزعها على الصيغ المختلفة. وكذا، عدم قدرة أصحابها على تحليل تلك الخطاطات وتوصيفها والإحاطة بجوانبها المختلفة والاستيعاب الذاتي لتعقيداتها «Self Complexity» ضمن صيغ تركيبية[54].

(2) التباين في المواقف الضمن - فردية عند مجموع عينة البحث

نحن هنا أمام تحول في مواقف أفراد عينة البحث أنفسهم بعد تعرضهم لوضعية الإحراج المعرفي الذي يأخذ إما شكل وتيرة تصاعدية وإما تنازلية لأعداد المواقف الإيجابية من أحد أسس الدولة المدنية.

- **التحول التصاعدي في المواقف الإيجابية**: يتجلى بوضوح في ارتفاع عدد المواقف الإيجابية من العلمانية والانتخابات. ويؤشر هذا إلى أن كلا المبدأين قابل للتفاوض في شأنهما من المستجوبين. لكن إذا كانت النسبة الأكبر من المستجوبين قد بلغت إلى مستوى صيغ المواقف «مع» وذلك في ما يخص اعتبار الانتخابات السبيل الشرعي والوحيد للوصول إلى السلطة، فإن أغلبية المواقف من العلمانية لم تتعدَّ حافة الصيغ التركيبية. وبناء عليه، ندرك أن وضعية الإحراج المعرفي في شأن مفهوم العلمانية حرضت عند المستجوبين نوعًا من الصراع المعرفي الداخلي. وحاول هؤلاء الخروج من هذه الوضعية، عبر إيجاد صيغة توافقية بين تمثلاتهم الدينية في شأن مفهوم الدولة والتعريف المرجعي والمتعارف عليه للدولة المدنية، وذلك عبر صوغهم مواقف تركيبية «نعم لعلمانية جزئية، إذ يبقى الإطار العام إسلاميًا وبالضبط عندما يتعلق الأمر بالتوجهات الأخلاقية، بينما عند مباشرتنا لمجالات متخصصة فعلينا أن نفتح الباب للعقل البشري على مصراعيه ليقول كلمته».

---

(54) Allen R. McConnell and Christina M. Brown, «Dissonance Averted: Self-Concept Organization Moderates the Effect of Hypocrisy on Attitude Change,» *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 46, no. 2 (March 2010), p. 361.

- التحول التنازلي في المواقف الإيجابية: لاحظنا بحسب معطيات الدراسة تراجع عدد من المستجوبين عن مواقفهم الإيجابية من بعض مبادئ الدولة المدنية، ومنها الديمقراطية وفصل السلطات وانتخاب مسؤولي الدوائر الحكومية والتعددية السياسية. ومردّ هذا التراجع، بحسب اعتقادنا، إلى كون وضعية الإحراج المعرفي التي واجهها المستجوبون شكلت وضعية غير منتظرة وغير متوقعة[55]. فهم لم يضعوا في حسبانهم أن الباحث الذي طبق هذه الدراسة، والذي هو في تصورهم شخص جامعي ليبرالي، سيلبس لباس أحد مرشدي الحركات الإسلامية، ليبسط أمامهم وضعيات إحراج معرفي تتضمن جملة من المأثورات الدينية التي تتنافى ومبادئ الدولة المدنية. ونتفق، في تحليلنا هذا، مع اتجاه يدعى بالنظرة الجديدة إلى التنافر المعرفي[56] (New Look) وفيه لوحظ أن بعض مسيّري الشركات، وحتى بعض العمال المهاجرين، عندما يواجهون بوضعيات غير متوقعة يلجأون إلى تمثلاتهم الأصلية لطرائق التدبير والتسيير ليحتموا بها[57]. من هنا، يجوز أن نفترض أن الإسلامين يحملون موقفين: الأول ضمني وهو ضدّ مبادئ الدولة المدنية؛ والثاني صريح وهو مع تلك المبادئ. والمرء، بحسب تخصص المعرفية الاجتماعية الضمنية (Implicite Social Cognition)، لا يصرح دائمًا بما هو مقتنع به. فأحيانًا نتفوه بخطاب مخالف لقناعاتنا ويكفي أن نحرج بسؤال أو استفسار مستفز لنعلن قناعاتنا الحقيقية[58]. وبالتالي يدل هذا التراجع عند مستجوبي العينة عن مواقف إيجابية من الدولة المدنية الذي لم يتم إلا بعد وضعية الإحراج المعرفي، يدل على اعتماد هؤلاء على «التقية» بمعناها الشرعي، التي هي إذا ما جازفنا وخلعنا عليها دلالات

---

(55) Jonathan R. B. Halbesleben and M. Ronald Buckley, «Social Influences on Performance Evaluation: Implications for the Development of Performance Standards,» *Journal of Applied Management and Entrepreneurship*, vol. 14, no. 3 (2009), p. 74.

(56) E. Eser Telci, Ceyda Maden and Deniz Kantur, «The Theory of Cognitive Dissonance: A Marketing and Management Perspective,» *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, vol. 24 (2011), p. 379.

(57) Carl P. Maertz, Jr, Ahmad Hassan and Peter Magnusson, «When Learning is not Enough: A Process Model of Expatriate Adjustment as Cultural Cognitive Dissonance Reduction,» *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, vol. 108, no. 1 (2009), p. 66, and Halbesleben and Buckley, p. 74.

(58) Nosek, Graham and Hawkins, p. 549.

حديثة، فسنعتبرها إحدى استراتيجيات قراءة أذهان الآخرين[59] التي تعتمد جملة من الوسائل لملاءمة عملية التواصل مع قناعات الآخر ومعتقداته. والآخر، هنا، ليس إلا الباحث مطبق هذه الدراسة. والغاية من هذه العملية، بحسب نظرية التدبير المؤثر[60] (Impression Management)، التأثير فيه وكسب وده وتعاطفه وتسويق صورة إيجابية عن جماعة الانتماء والإبراز للآخرين مدى انفتاح تلك الجماعة ومدى قابليتها للتفاعل مع مبادئ الدولة المدنية. وظهر هذا السلوك بوضوح عند الإسلاميين بعد حوادث 11 أيلول/سبتمبر، إذ عمدت جماعات معتدلة عدة إلى طمأنة الرأي الغربي بإرسال إشارات عدة تفيد أنها غير معادية للديمقراطية وحقوق الإنسان وقيم الحداثة. وتلقفها، إبان الربيع العربي، بعض المسؤولين الغربيين لأننا لاحظنا أن كلًا من أوباما وكاميرون وألان جوبيه لم يتوقف عن التلميح إلى أنه غير متخوف من وصول الإسلاميين إلى الحكم، وأن الإسلام ليس معاديًا للديمقراطية. وبهذا الصدد في أحد تصريحات ألان جوبيه لقناة الجزيرة قال بالحرف: «إن الزعماء السابقين قد قدموا لنا معلومات خاطئة عن الإسلاميين والإسلام، بينما الإسلام يتماشى والديمقراطية»[61].

(3) التباين بين أفراد الجماعة نفسها

نلاحظ أن مستجوبي العدل الإحسان لم يعتمدوا صيغة موحدة في ما يخص مواقفهم من الديمقراطية والتعددية السياسية وانتخاب المسؤولين عن الدوائر الحكومية. فهم مشتتون بين صيغة مع وضد والصيغة التركيبية. ونلاحظ، الشيء نفسه، بالنسبة إلى مستجوبي العدالة والتنمية في ما يخص البند المتعلق بالتعددية الحزبية. ويعني هذا، أننا أمام تباينات بين - فردية، بمعنى أن هناك اختلافًا بين أفراد الجماعة نفسها في صيغ مواقفهم. وفي ما يخص العدل والإحسان، يتمثل مصدر هذا التباين البين - فردي، من وجهة نظرنا، بقصور خطابها الأيديولوجي الذي لم

---

(59) Nicholas Epley and Adam Waytz, «Mind Perception,» in: *The Handbook of special Psychology*, Edited by Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert and Gardner Lindzey, 5th ed., 2 vols, (Hoboken, NJ: Wiley, [2010]).

(60) James T. Tedeschi, ed., *Impression Management Theory and Social Psychological Research* (New York: Academic Press, 1981), p. 12.

(61) حديث وزير الدولة، وزير الشؤون الخارجية والأوروبية ألان جوبيه إلى قناة الجزيرة التلفزيونية (نيويورك، 22 أيلول/سبتمبر 2011).

يتمكن من توجيه رأي مريديها إلى اعتماد صيغة موحدة للمواقف. فأفراد العدل والإحسان كما يعلم الجميع يعيشون تناقضًا حادًا بين نظام حركتهم الثيوقراطي حيث جميع السلطات في يد الإمام وفي الوقت نفسه نضالهم المستميت من أجل مغرب ديمقراطي تلغى فيه فكرة إمارة المؤمنين، ولا تحتكر السلطات في يد الملك. وهذا ما نجم عنه تأرجح آراء مستجوبي العدل والإحسان بين قبول ديمقراطية كلية وديمقراطية تقوم على انتخابات يحصل فيها المرشحون على تزكية الشيخ المربي. نلحظ التأرجح عينه في عدم قدرة أفراد العدل والإحسان على التوفيق بين نضالهم، في الفضاءات العمومية، من أجل حرية التعبير والتعددية الحزبية، وانحصار فهمهم للعالم في ما يقدمه لهم شيخهم من كتابات وخطابات ورؤى، معتبرين، باعتماد مصطلح كيرنول[62] أن كل ما يوصي به الشيخ وما يرويه من أحلام ورؤى يشكل أنموذج فئة للمعرفة السامية، وعلى الجميع أن يتمركزوا حول هذا الأنموذج وينهل منه (Protocentrism). ويلاحظ الباحث الإثنوغرافي، في هذا الصدد، أن بعض حركات الشيخ وسكناته تدوّن وتعتبر سنّة حميدة على الجميع اتباعها.

في ما يتعلق بالعدالة والتنمية، يعزى تباين صيغ مواقف أفرادها من التعددية الحزبية في الأساس إلى تضارب سياساتها، بين كونها تعتبر نفسها حزبًا منفتحًا على القوى الديمقراطية مشاركة في الفضاء السياسي العمومي ورهاناتها الضمنية التي تومئ بها لناشطيها بأنها تدعو للأحزاب الديمقراطية بالهداية «فهم أناس طيبون الله يهديهم». ويُقصد بالهداية هنا، أن يتخلى مسؤولو تلك الأحزاب عن قناعاتهم الديمقراطية ويعتمدوا المرجعية الإسلامية. بعبارة أوضح، نحن هنا أمام دعوة إلى أسلمة الأحزاب وأسلمة التعددية السياسية.

خاتمة الدراسة وحدود فرضياتها

يمكن الخروج، بناء على نتائج الدراسة، بإمكان توقع مواقف المستجوبين من خلال انتمائهم السياسي في كل من البند المتعلق بانتخاب مسؤولي الدوائر

(62) Rachel Karniol, «Egocentrism versus Protocentrism: The Status of Self in Social Prediction,» *Psychological Review*, vol. 110, no. 3 (July 2003), p. 564.

الحكومية وبند العلمانية. إذ تبقى العدالة والتنمية أكثر استجابة لمشخاص الليبراليين وأكثر قبولًا لهذين البندين من العدل والإحسان التي تبقى وفية لمشخاص المحافظين. ومما يزكي صدقية هذه الفرضية، الأعداد المرتفعة للمواقف الإيجابية عند العدالة والتنمية، قبل وضعية الإحراج المعرفي من الانتخابات وبعدها، بوصفها السبيل الشرعي الوحيد للوصول إلى الحكم وعدم التحاق العدل والإحسان بركب العدالة والتنمية، في هذا الشأن، إلا بعد مواجهتها وضعية الإحراج المعرفي.

عبّرت العدالة والتنمية أيضًا أكثر من مرة عن ليونة في تغيير مواقفها التي انتهت بها، أحيانًا كثيرة، إلى استخدام نوع من النفاق المرن. فصيغ المواقف التركيبية حاضرة أكثر عند العدالة والتنمية مقارنة بالعدل والإحسان، الأمر الذي يكشف بوضوح عن أن العدالة والتنمية على استعداد للتفاوض والبحث عن صيغ توافقية بين تمثلاتها الدينية للدولة ومفهوم الدولة المدنية. وفي المقابل، كشفت اعتدالية توزيع صيغ المواقف عند العدل والإحسان، عدم قدرة هذه الحركة، بوصفها توجّهًا محافظًا، على تحمّل تناقض مواقفها من الدولة المدنية، والتفاوض في شأنه للخروج بإجابات توفيقية تأخذ شكل صيغ تركيبية.

لكن تبقى محدودية فرضية الانتماء السياسي قائمة في عدد من البنود، فيؤشر هذا إلى وجود خلفية فكرية واعتقادية عامة، وجهت كلتا الحركتين نحو الاختيارات عينها التي تأخذ شكل دوكسا. وتبرز هذه المسألة في تشابه مسارات تحول المواقف بين الحركتين في عدد من البنود. كما يبقى التوصيف الصارم لكلتا الحركتين بأن إحداها تمثّل الوجه المحافظ والأخرى تمثّل الوجه الليبرالي، عرضة للمناقشة، خصوصًا عندما نجد استعدادًا عند مناصري العدل والإحسان لمراجعة أفكارهم من الانتخابات، بعد وضعية الإحراج المعرفي، واعتماد مواقف إيجابية في هذا الشأن. الأمر الذي يكشف صعوبة إسناد صفات الانفتاح والمرونة المعرفية والقابلية للتفاوض بشكل كلي إلى العدالة والتنمية دون العدل والإحسان.

أما بالنسبة إلى مجموعة عينة البحث، فكشفت وضعية الإحراج المعرفي عن وجود نواة صلبة لتمثلات الإسلاميين للدولة المدنية غير قابلة للتفاوض، وتشمل مبدأ المشاركة السياسية، باعتبار ارتباطه بمفهوم الشورى، يؤلف العمود الفقري لنظام الحكم الإسلامي. وتتضمن، كذلك، شرط رفض حاكم غير مسلم. بينما

يبقى باقي المواقف ومنها المتعلقة بمفهوم العلمانية قابلة للتفاوض والمراجعة، وبذلك تشكل محيط تمثلات الإسلاميين للدولة المدنية.

تأسيسًا على ما سبق، نرى أن الدور المنوط بالإسلاميين اليوم هو إخراج نظام الدولة الإسلامي من الدوكسا ومن برجه الطوباوي (Utopiste). واعتبار النظام الإسلامي بمقتضياته اجتهادًا وتأويلًا بشريًا لنصوص دينية، يمكن أن يصيبا كما يمكن أن يخطئا. ونؤكد لبلوغ هذا الوعي، أهمية فتح نقاشات عمومية بين أطراف ذوي اتجاهات سياسية مختلفة (مجتمع مدني، أحزاب ليبرالية، إسلاميون) في شأن ما نعنيه بنظام الحكم الإسلامي. وشكل، ميدان التحرير، إبان الربيع العربي فضاء لانفتاح الإخوان المسلمين على باقي الأطراف السياسيين وبسط وجهات نظرهم من الحكم، كما شكل وصولهم إلى الحكم مناسبة سانحة لمراجعة تصوراتهم من عدد من قضايا الحكم.

يتعين على المقررات الدراسية أيضًا أن تتناول، وفقًا لمنهج تحليلي نقدي، دلالة نظام الحكم الإسلامي والمقصود به؟ وأن يواجه التلاميذ والطلاب على حد سواء، بوضعيات بيداغوجية مبنية على الإحراج المعرفي[63] تشجعهم على التخلص من الدوكسا، وعلى التفكير في إمكان تطبيق هذا النظام على اعتباره تجربة بشرية نسبية ليس إلا. وتجدر الإشارة، إلى أن أعمال عبد السلام ياسين وأدبيات حركته، تبقى ممنوعة التداول في الأوساط الأكاديمية والإعلامية، حتى كتابتنا هذه الدراسة. ونظن أن المنع يقوي الدوكسا ويخلع صفة القدسية على نصوص الحركات الإسلامية.

المراجع

1 - العربية

كتب

ياسين، عبد السلام. حوار الماضي والمستقبل. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1997.

(63) Khabbache, «Dilemmes sociocognitifs,» p. 51.

______. الشورى والديمقراطية. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 2003.

2 - الأجنبية

Books

Analele Universitaii Ovidius Constanta. Romania: Ovidius University Press, 2012. (Seria Psihologie, Stiintele Educatiei, Asistenta Sociala; 1)

Augoustinos, Martha, Iain Walker and Ngaire Donaghue. *Social Cognition: An Integrated Introduction.* 2nd ed. London: Sage Publications, 2006.

Candau, Joël. *Anthropologie de la mémoire.* Paris: A. Colin, 2005. (Collection Cursus. Sociologie)

Crisp, Richard J. and Rhiannon N. Turner. *Essential Social Psychology.* 2nd ed. Los Angeles: Sage, 2010.

Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1957.

Gawronski, Bertram and B. Keith Payne (eds.). *Handbook of Implicit Social Cognition: Measurement, Theory, and Applications.* New York: Guilford Press, 2010.

Granott, Nira and Jim Parziale (eds.). *Microdevelopment: Transition Processes in Development and Learning.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Cambridge Studies in Cognitive Perceptual Development)

The Handbook of Social Psychology. Edited by, Susan T. Fiske, and Gardner Lindzey. 5th ed. Hoboken, NJ: Wiley, [2010]. 2 vols.

Jost, John T., Aaron C. Kay and Hulda Thorisdottir (eds.). *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification.* Oxford: Oxford University Press, 2009. (Series in Political Psychology)

Kruglanski, Arie W. and E. Tory Higgins (eds.). *Social Psychology: Handbook of Basic Principles.* 2nd ed. New York: Guilford Press, 2007.

Maio, Gregory R. and Geoffrey Haddock. *The Psychology of Attitudes and Attitude Change.* London: Sage, 2010.

Ministère d'éducation nationale et de formation des cadres [MEN]. *Manuel scolaire de la pensée islamique et de la philosophie.* Rabat: Imprimerie ALMAREF, 1979. (Baccalauréat)

Moscovici, Serge. *La Psychanalyse, son image, son public.* 2ème éd. refondue. Paris: Presses universitaires de France, 1976. (Bibliothèque de psychanalyse)

Tedeschi, James T. (ed.). *Impression Management Theory and Social Psychological Research.* New York: Academic Press, 1981.

Yassine, Abdessalam. *Islamiser la modernité.* Casablanca: Al Ofok Impressions, 1998.

Periodicals

Abric, Jean Claude. «Central System, Peripheral System: Their Functions and Roles in the Dynamics of Social Representations.» *Papers on Social Representations*: vol. 2, no. 2, 1993.

Ahmed, Fayeza S. and Lloyd Stephen Miller. «Executive Function Mechanisms of Theory of Mind.» *Journal of Autism and Developmental Disorders*: vol. 41, no. 5, May 2011.

Bonanno, George A. and John T. Jost. «Conservative Shift Among High-Exposure Survivors of the September 11th Terrorist Attacks.» *Basic and Applied Social Psychology*: vol. 28, 2006.

Brown, Clifton E., Mark E. Peecher and Ira Solomon. «Auditors' Hypothesis Testing in Diagnostic Inference Tasks.» *Journal of Accounting Research*: vol. 37, no. 1, Spring 1999.

Carney, Dana R. [et al.]. «The Secret Lives of Liberals and Conservatives: Personality Profiles, Interaction Styles, and the Things they Leave Behind.» *Political Psychology*: vol. 29, no. 6, December 2008.

Chabrak, Nihel and Russell Craig. «Student Imaginings, Cognitive Dissonance and Critical Thinking.» *Critical Perspectives on Accounting*: vol. 24, no. 2, March 2013.

Cohen, Geoffrey L. «Party over Policy: The Dominating Impact of Group Influence on Political Beliefs.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 85, no. 5, November 2003.

Elcheroth, Guy, Willem Doise and Stephen Reicher. «On the Knowledge of Politics and the Politics of Knowledge: How a Social Representations Approach Helps us Rethink the Subject of Political Psychology.» *Political Psychology*: vol. 32, no. 5, October 2011.

Greenberg, Jeff and Eva Jonas. «Psychological Motives and Political Orientation — The Left, the Right, and the Rigid: Comment on Jost et al..» *Psychological Bulletin*: vol. 129, no. 3, 2003.

Gresh, Alain. «Sur les braises du «printemps arabe»: Les Islamistes à l'épreuve du pouvoir.» *Le Monde diplomatique*: Novembre 2012.

Halbesleben, Jonathan R. B. and M. Ronald Buckley. «Social Influences on Performance Evaluation: Implications for the Development of Performance Standards.» *Journal of Applied Management and Entrepreneurship*: vol. 14, no. 3, 2009.

Jost, John T., Brian A. Nosek, and Samuel D. Gosling. «Ideology: Its Resurgence in Social, Personality, and Political Psychology.» *Perspectives on Psychological Science*: vol. 3, no. 2, 2008.

______ [et al.]. «Political Conservatism as Motivated Social Cognition.» *Psychological Bulletin*: vol. 129, no. 3, 2003.

Karniol, Rachel. «Egocentrism versus Protocentrism: The Status of Self in Social Prediction.» *Psychological Review*: vol. 110, no. 3, July 2003.

Khabbache, Hicham. «Dilemmes sociocognitifs d'islamistes marocains confrontés au passage conceptuel de l'État religieux à l'État civil.» *Societal and Political Psychology International Review*: vol. 3, no. 1, 2012.

Maertz, Carl P. (Jr), Ahmad Hassan and Peter Magnusson. «When Learning is not Enough: A Process Model of Expatriate Adjustment as Cultural Cognitive Dissonance Reduction.» *Organizational Behavior and Human Decision Processes*: vol. 108, no. 1, 2009.

Martinie, M. A. et V. Fointiat. «Enfreindre sans craindre: Tolérance à la dissonance dans le paradigme de l'hypocrisie induite.» *Psychologie Française*: vol. 55, no. 1, March 2010.

McConnell, Allen R. and Christina M. Brown. «Dissonance Averted: Self-Concept Organization Moderates the Effect of Hypocrisy on Attitude Change.» *Journal of Experimental Social Psychology*: vol. 46, no. 2, March 2010.

McGraw, Kathleen M. and Thomas M. Dolan. «Personifying the State: Consequences for Attitude Formation.» *Political Psychology*: vol. 28, no. 3, June 2007.

Newby-Clark, Ian R., Ian McGregor and Mark P. Zanna. «Thinking and Caring about Cognitive Inconsistency: When and for Whom Does Attitudinal Ambivalence Feel Uncomfortable?.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 82, no. 2, February 2002.

Sagie, Abraham, Dov Elizur and Meni Koslowsky. «Effects of Participation in Strategic and Tactical Decisions on Acceptance of Planned Change.» *The Journal of Social Psychology*: vol. 130, no. 4, 1990.

Telci, E. Eser, Ceyda Maden and Deniz Kantur. «The Theory of Cognitive Dissonance: A Marketing and Management Perspective.» *Procedia - Social and Behavioral Sciences*: vol. 24, 2011.

Tetlock, Philip E. «Cognitive and Rhetorical Styles of Traditionalist and Reformist Soviet Politicians: A Content Analysis Study.» *Political Psychology*: vol. 10, no. 2, June 1989.

______. «Cognitive Style and Political Belief Systems in the British House of Commons.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 46, no. 2, 1984.

Vosniadou, Stella and William F. Brewer. «Mental Models of the Earth: A Study of Conceptual Change in Childhood.» *Cognitive Psychology*: vol. 24, 1992.

Conference

Moscovici, Serge. «Communication introductive à la première conférence internationale sur les représentations sociales.» Communication présentée dans le cadre de la 1ère Conférence internationale sur les représentations sociales, Ravello, Italie, 3-5 octobre 1992.

Thesis

Jebbar, Abdelhak. «Étude socio-cognitive des croyances politico-religieuses au Maroc.» Sous la direction de Joël Candau. Thèse de doctorat, Faculté SAIS Fès, Maroc, 2012.

Mahmi, Najah. «Connaissance d'autrui et pensée protocentrique dans les mouvements religieux au Maroc.» Sous la direction de Joël Candau et Ouazzani Ibrahimi El Houcine. Thèse de doctorat, Faculté SAIS Fès, Maroc, 2012.

الفصل السادس عشر

مفهوم الأمة في الفكر العربي المعاصر: بين التجاذبات الأيديولوجية السياسية ورهانات الحداثة ودولة القانون

نوري ادريس

مقدمة

على غرار كثير من المفاهيم التي أنتجتها الحداثة، لا تزال معاني مفهوم «الأمة» تتأرجح بين المعنى الديني والثقافي والسياسي من دون الثبات على أي منها، ومن دون أن يفقد أي واحد من هذه الدلالات قوته وثباته حينما يقف أمام الدلالات الأخرى. بالفعل، لا تزال جميع المعاني التي شحن بها مفهوم الأمة في خطاب التيارات السياسية والفكرية المختلفة في العالم العربي تسير في خط متواز، لا تلتقي ولا يعترض أحدها طريق الآخر إلا حينما يقوم مفكر ما بالنظر إليها من الأعلى ليلاقيها فكريًا، لكنه سرعان ما يكتشف عدم انزعاج بعضها من بعضها الآخر على أرض الواقع. يستعمل كل تيار فكري أو سياسي هذا المفهوم من دون أن ينزعج إطلاقًا مما يمكن أن يشير إليه عند الآخرين، بل يكاد كل تيار ينغلق على تصوره ولا يقدر حتى على تصور وجود معانٍ أخرى في بعض الأحيان، ويمكن اكتشاف هذه الحقيقة بسهولة عجيبة من خلال إلقاء نظرة سريعة على الأدبيات المكتوبة عنه: عادة ينغلق كل تيار فكري و/أو سياسي داخل ما يسميه محمد أركون السياج الدوغمائي (العقائدي) الذي يمنعه من إلقاء نظرة إلى ما وراء هذا السياج، وبذلك يجعل إعادة إنتاج هذه المفهوم حبيسة الأطر الدوغمائية التي ينتمي إليها، رافضًا له كل تقدم أو دينامية.

أما عن انتشار معنى مختلف لمفهوم الأمة عن غيره في مجتمعات العالم العربي، فغالبًا ما يرتبط بمدى قدرة دلالة ما على استثمار المتخيل الاجتماعي لهذه المجتمعات، أو بالأحرى مدى قدرة تيار ما على شحنه بالدلالات الدينية التي تصبغ الثقافة والتصورات الاجتماعية لإنسان الشارع في العالم العربي[1]. ربما

---

(1) أستعمل هنا مفهوم إنسان الشارع للدلالة على الأفراد العاديين (الجماهير الشعبية)، وهذا لتمييزهم من النخب السياسية أو الفكرية. وبالتالي لا يحمل هذا المفهوم أي معنى سلبي أو حكم نخبوي.

على هذا الأساس يمكن تفسير انتشار الحركات الإسلامية وتصوراتها المنتجة في شأن الحياة والمجتمع بأبعادها المختلفة. هنالك من يستعمل مفهوم الأمة لتحقيق أهداف سياسية آنية، تتمثل بتجييش الجماهير، وهنالك من يستخدمه كمفهوم نقدي دينامي يهدف إلى تحقيق مشروع حداثي بعيد المدى وغير شخصي، يتطلع إلى فتح ثغرة في جبل الجمود السياسي والفكري الذي لا تزال تعيشه المجتمعات في العالم العربي.

لهذه الأسباب أصبح الاشتغال على موضوع الأمة مهمة شاقة وغاية في الخطورة، لأن «الأيديولوجية تعترض دائمًا ودون توقف طريق المفكر، عالم الاجتماع، عالم السياسة والمؤرخ»[2]، على حد تعبير المؤرخ الفرنسي المعروف جيلبر مينييه.

بصفة عامة لا يزال استعمال مفهوم الأمة في الخطاب الفكري و/أو السياسي في العالم العربي متأرجحًا بين الاستعمال الأيديولوجي والاستعمال الفكري النقدي، لكن في نهاية المطاف، هل يمكن حقًا اكتشاف الحدود الفاصلة بين الأيديولوجي والفكري بدقة؟ ربما هذا ما أراد أن يشير إليه أعلاه المؤرخ الفرنسي، فمهما ادّعينا تعالينا الفكري عن الخطاب الأيديولوجي إلا أن الأيديولوجيا تبقى «تهمة» يسهل إلصاقها بأي كان. لهذا، نحن لا ندعي أننا سنكون بمنأى عن الأيديولوجيا في تناولنا موضوع الأمة في الفكر العربي المعاصر، لكن سنحاول فحسب مناقشة انعكاسات تأرجح هذا المفهوم بين دلالات ماضوية، سياسية تعبوية، ودلالات اكتسبها المفهوم في أثناء تجربة الحداثة التي عرفتها أوروبا الغربية.

منذ تجربة الحداثة التي عرفتها أوروبا الغربية، صار مفهوم الأمة/ الدولة - الأمة غير مؤسَّس على عناصر ثقافية، عرقية، لغوية أو دينية... إذ استطاعت دينامية الدولة الحديثة (دولة القانون) تجاوز جميع العناصر الطبيعية التي كانت تشكل بناء الأمة وعوّضتها بعناصر أخرى بنيت تاريخيًا، «ليصبح شكل الأمة الحديثة نتيجة موضوعية لجملة من العمليات والسيرورات الاجتماعية والاقتصادية

---

(2) Gilbert Meynier, «Problématique historique de la nation algérienne,» *NAQD. Revue d'études et de critique sociale*, nos. 14-15 (Automne - Hiver 2001), p. 25.

والثقافية والعلمية والتقنية والسياسية والفكرية والأخلاقية تذهب كلها في اتجاه واحد نحو مجتمع مدني حديث ودولة سياسية حديثة، أي نحو عقد اجتماعي وسياسي وأخلاقي بين أفراد تحرروا من الروابط الأولية والعلاقات الطبيعية»[3]. على كل، سنعود بتفصيل أكبر إلى مفهوم الأمة/ الدولة - الأمة في الفكر السياسي المعاصر، ونكتفي هنا بهذا التعريف الأولي لنؤكد من خلاله وجود تغيُّر عميق وقطيعة معرفية وتاريخية في مفهوم الأمة؛ كل هذا من أجل سحب النقاش من فضاء الأيديولوجيا والثقافوية الضيقة إلى فضاء أكثر رحابة واتساعًا وواقعية، بل أكثر ارتباطًا برهانات مستقبل مجتمعات العالم العربي. بتعبير آخر نريد القول إننا نهدف هنا إلى زحزحة النقاش من سجالات في شأن مفهوم الأمة تدور حول عناصر الدين، اللغة، الجغرافيا و«التاريخ والمستقبل المشتركين»[4] وغير ذلك من العناصر غير المتحكم بها إلى نقاش يفتح آفاقًا مستقبلية، نتمنى أن تكون عملية، في نقد الواقع أولًا، ثم في مواجهة تحديات العيش المشترك في كنف السلم الاجتماعي في ظل توترات مسلحة في شأن السلطة السياسية في بعض المجتمعات العربية، تنذر كلها بالتراجع إلى عهد ما قبل الدولة، أو على الأقل عهد اللادولة على الطريقة الأفغانية والصومالية. لا يتعلق الأمر إذًا بنفي القدرة على بناء الدولة - الأمة لمجتمعات العالم العربي، لأن الدولة - الأمة والديمقراطية والمجتمع المدني هي بنى تاريخية لا يمكن أن تحتكرها جماعة إثنية أو عرقية أو ثقافية محددة[5]، بل يمكن أن تتشكل كلما توافرت الأوضاع الموضوعية لذلك.

يتعلق الأمر إذًا بمحاولة إحداث قطيعة إبيستمولوجية، أولًا، على الصعيد الفكري المنهجي تتيح إعادة النظر في كيفية مقاربة مفهوم الأمة في المرحلة الراهنة من أجل وضعه في سياق دينامي تاريخي أشمل وأكثر واقعية. وثانيًا،

---

(3) جاد الكريم الجباعي، «الأمة.. والعصبية القومية،» الأوان، 3 تموز/ يوليو 2008، على الرابط: <http://www.alawan.org/article2189.html>.

(4) في كتابه تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، أشار ناصيف نصار إلى وجود أربعة تصورات رئيسة للأمة: التصورات الدينية، التصورات اللغوية، التصورات الإقليمية، والتصورات السياسية. انظر: ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1986).

(5) ليست المجتمعات الأوروبية كلها ديمقراطية وليست المجتمعات الديمقراطية كلها أوروبية.

إحداث قطيعة سيكولوجية في وجدان إنسان الشارع في العالم العربي تهدف إلى استبدال حال الارتياح والسكون والاسترخاء مما هو متداول في شأن مفهوم الأمة في الخطاب السياسي و/ أو الفكري في التراث الإسلامي والقومي، بحال حيرة وقلق وعدم ارتياح من أجل تجاوز حالة سيكولوجية تفضِّل الاحتماء في الماضي عوض مواجهة تحديات المستقبل.

نعتقد أنه من الأهمية زعزعة الأسس السيكوسوسيولوجية (psychosociologiques) والأنثروبولوجية والثقافية التي تعيد إنتاج الوضع الراهن لمجتمعات العالم العربي، وإحدى أهم أدوات الزعزعة هذه هي نزع المشروعية الدينية والثقافية والأيديولوجية عن الخطاب السياسي للحركات السياسية الإسلاموية[6] التي يلاحظ أنها تستمتع أشد استمتاع بهروب الوعي العربي - الإسلامي للاحتماء في الماضي الأسطوري الذي تتغذى منه هذه الحركات بقراءات وتأويلات تحويرية تجزيئية للتاريخ والتراث، لتستعمله كمورد سياسي للتجنيد والتعبئة. ضمن هذا المنظور تقع محاولتنا في نقد مفهوم الأمة في الخطاب السياسي و/ أو الفكري للحركات الإسلاموية في العالم العربي، باعتبار أن المعنى الأكثر انتشارًا وتداولًا للمفهوم هو ذلك الذي يغذيه خطاب هذه الحركات.

أولًا: مفهوم الأمة في فكر التيارات السياسية و/ أو الفكرية الإسلامية

من الصعوبة الإحاطة بجميع الأدبيات التي تناولت موضوع الأمة في فكر التيارات السياسية و/ أو الفكرية الإسلامية، ولهذا سنحاول هنا الاكتفاء بجمع أهم خصائص هذا المفهوم مثلما هو متداول في الساحة الفكرية، الإعلامية والسياسية اليوم.

---

(6) أستعمل هنا مفهوم الإسلامويين بدلًا من الإسلاميين نظرًا إلى شساعة الفرق بين هذين المفهومين، ولا أخفي هنا إعجابي بالفرق الذي قدمه المفكر محمد أركون في كتاب أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، فالإسلاموي هو ذلك الشخص الذي يستعمل الإسلام والعقيدة بشكل متطرف، ويستخدم بعض معطيات الإسلام أو بعض مفردات المعجم الديني القديم من أجل قيادة معركة سياسية معينة. أما المفكر الإسلامي فيقول أركون، إنه يمتاز بالرصانة واستخدام منهجيات تحليلية وجهازًا تصوريًا أو مفهومًا دقيقًا جدًا وشديد التعقيد والتبلور... انظر: محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة وتعليق هشام صالح، ط 4 (بيروت: دار الساقي، 2010).

اختار محمود سعد محمود المفكر الإسلامي رشيد رضا ليعرض من خلال أفكاره ومؤلفاته أهم خصائص مفهوم الأمة، وتكمن أهمية اختيارنا رشيد رضا، في محورية هذه الشخصية الفكرية والسياسية والتاريخية في بلورة الفكر الإخواني المسيطر حاليًا على التيار الإسلامي في العالم العربي. إنه تلميذ محمد عبده، رجل الإصلاح والنهضة العربية، وأستاذ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين. لهذه الأسباب يعتبر فكر رشيد رضا في شأن مفهوم الأمة حلقة أساسية ومحورية في سيرورة بلورة المشروع السياسي الإسلاموي الذي شكل ميلاد حركة الإخوان المسلمين نقطة انطلاقه.

«الأمة» عند رشيد رضا، والفكر الإخواني بصفة عامة، هي «تلك الجماعة التي تربطهم رابطة اجتماع يعتبَرون بها واحدًا، وتسوغ أن يطلق عليهم اسم واحد، وهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص، سواء أكانت كبيرة أو صغيرة، ويختلف هذا الرابط باختلاف الأمة..»[7].

بهذا، الأمة في الحضارة الإسلامية عند رشيد رضا، «مفهومًا سياسيًا وعقائديًا ذي [كذا] مكانة خاصة في الفكر السياسي الإسلامي، باعتباره تجمعًا عقديًا قيميًا ناجمًا عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعية التي تمايز بين الناس: من لون وعرق ولغة وإقليم ويتجاوز الاجتماع الموحد والتجانس المشترك الذي قصدته الحضارة الغربية»[8].

يحدد رشيد رضا أبعاد الأمة الإسلامية في ما يلي[9]: البعد الشرعي، البعد التربوي، البعد التاريخي، البعد الاجتماعي. أما خصائصها فهي: النظام، الوسطية.

لا تختلف التعاريف الأخرى لمفهوم الأمة اختلافًا جوهريًا عما قدّمه رشيد رضا، فما عدا بعض الاختلافات البسيطة في التفصيلات، فهي تتفق كلها على أن الدين الإسلامي هو الوعاء المشكل للأمة. يمكن مثلًا أن نجد هذا التصور

---

(7) محمود سعد محمود، «مفهوم الأمة وخصائصها في فكر الشيخ محمد رشيد رضا،» **الألوكة الثقافية**، 23/ 1/ 2010، على الرابط: <http://www.alukah.net/culture/0/9330/>.

(8) المصدر نفسه.

(9) المصدر نفسه.

عند بعض معاصريه كمحمد توفيق البكيري وعبد العزيز جاويش، فهما «يربطان مفهومي الوطن والوطنية بالدين، فالوطن مرادف للدين وهو مجموع الأمة الإسلامية... لا وطنية في الإسلام غير الوطنية الملازمة للأمة الإسلامية»[10].

المقاربة نفسها تقريبًا نجدها عند السيد عمر الذي يرفض جميع المقاربات التي لا تنتظم حول الإسلام، بل يسميها مقاربات تغريبية لمفهوم الأمة. يدعو السيد عمر إلى الاحتفاظ بالمفهوم القرآني للأمة نفسه، ويرى أن ما عدا ذلك انحراف عن مقاصد القرآن وأهداف الشريعة. إنه يذهب أبعد من ذلك حينما نجده يصف محاولات إعادة النظر في مفهوم الأمة وفق مقاربة تغريبية أو عروبية، بأنها فيروس حقيقي يريد أن يبعد الشريعة الإسلامية من بناء تصوراتنا في شأن الأمة[11].

لا يتسع المقام هنا لعرض المزيد من التعاريف والمفهوم للأمة، مثلما أن الاقتصار على التعاريف الأكاديمية التي يقدمها من يوصفون عادة بالمفكرين الإسلاميين يجعلنا نغفل جانبًا مهمًا من الخطاب السياسي والإعلامي الذي يظهر أنه الأكثر تأثيرًا اليوم في عقول الملايين من العرب.

إذًا، الجانب الآخر من الإشكالية هو استعمال النخب السياسية المعروفة عند العامة بالتيار الإسلامي (الذي أفضّل وصفه بالإسلاموي) مفاهيم: «الأمة»، «الأمة العربية الإسلامية»، «الأمة الإسلامية»، «الأمة المحمدية»... في خطابها التجنيدي، الدعوي والتعبوي. بالفعل، لا يكاد يخلو مهرجان انتخابي، أو نشاط سياسي لهذه الحركات السياسية من ترديد مفهوم الأمة الإسلامية، الأمة العربية الإسلامية، الأمة، عشرات المرات.... وكثيرًا ما تُكرر على مسامع المناضلين والأتباع شعارات: «نحن أمة واحدة»، «نعمل لما فيه صلاح الأمة»، «يجب أن يشارك جميع أبناء الأمة»، «الأمة في خطر»، «مجد الأمة»، «تقوية أواصر الأمة» وهي كلها شعارات سياسية تتغذى من مفهوم الأمة لتنفذ بسرعة إلى قلوب

---

(10) السيد عمر، «حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن،» مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط: <http://www.hadaracenter.com/pdfs/%D8%AD%D9%88%D9%84%20%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A9%203_1.pdf>.

(11) المصدر نفسه.

الملايين من المسلمين المقهورين، المستضعفين، الناقمين على الأوضاع السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي.

بالنسبة إلى خطاب هذه الحركات، يكاد يكون استعمال مفهوم الأمة بدلًا من الدولة، البلد، الوطن، القومية... شائعًا وغالبًا، بل يكاد يكون أمرًا ضروريًا، يتربى عليه المناضلون وهم في سن ما قبل الرشد السياسي[12]. يجد الإسلاميون سهولة أكبر في الوصول إلى مشاعر الملايين وقلوبهم حينما يخاطبونهم بمفهوم الأمة، لأن هذا المفهوم لا يزال مشحونًا إلى درجة الفيضان، بالقداسة الدينية. إنه أحد مفردات المعجم الديني الذي يجد الإسلاميون سهولة عجيبة في انتقاء مفرداته واستعمالها بما يلائم الظرف من دون الأخذ بتاريخانيتها (Historicité) ولا بالسياقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الجديدة.

يخاطب الإسلامويون بمفهوم الأمة الأحاسيس لتجنيدها، نظرًا إلى ما شحن به من مشاعر في المتخيل الاجتماعي للمسلم والعربي، إنه يهرب بعقل الجماهير التي أنهكتها صعوبات وقساوة الحياة اليومية إلى السنوات الأولى للوحي، العصر الذهبي للأمة الإسلامية التي خلقها القرآن الكريم، أمة كانت متحدة لا تعرف حدودًا بين قطر وآخر. ولمفهوم الأمة مفعول سحري في قلوب الملايين من المسلمين وعقولهم يكاد يضاهي مفعول الوحي القرآني نفسه في زمننا هذا، كيف لا؟ والقرآن هو الذي خلق مفهوم الأمة وطوّره. حينما يخطب قائد حركة سياسية إسلاموية في مهرجان انتخابي ويستعمل عبارات «الأمة» فإن الحشد الصغير الذي يتابعه يحس أنه جزء من مجتمع كبير مستعد لنصرته والانتصار له[13].

من الواضح إذًا، أن صدى مفهوم «الأمة» عند الفرد العربي والفرد المسلم

---

(12) نريد أن نشير هنا إلى استثمار الحركات السياسية الإسلاموية في العالم العربي في العمل الجمعوي، الكشفي والخيري، لبرمجة عقول الأطفال في المخيمات الصيفية على فكر الإخوان والسلفيين. ولهذا ينشأ المناضل الإسلاموي الإخواني تنشئة سياسية تجرده من النقد والمشاركة، وتفرض عليه الطاعة والانصياع.

(13) لا يزال الفكر الإخواني يعلن صراحة في برنامجه الانتخابي أنه يعمل على العودة إلى عصر الخلافة. اعتقدنا أن التجربة التي مرت بها تونس خلال حكم بورقيبة وبن علي دفعت الإخوانيين إلى مراجعة فكرهم، أو على الأقل هذا ما كان يبدو لنا في الأيام الأولى من سقوط نظام بن علي، لكن ما إن وصلت النهضة إلى السلطة حتى بدأت تعلن صراحة دعوتها إلى بناء نظام الخلافة.

قوي التأثير وشديد الفاعلية، لأنه يسمح بنسيان الواقع المتشرذم للدول العربية ولو للحظات، ويسمح له بعيش لحظات من الوحدة اليوتوبية التي لم تتحقق حتى في «عز الدولة الإسلامية». إن هذا المفهوم يواجه ما تعيشه بلدان العالم العربي خاصة، والعالم الإسلامي عامة، من صراعات بينية واستقطابات إقليمية مع قوى «أجنبية» على ساحة معركة متخيلة (أرضية متخيلة)، يواجهها بالرجوع إلى ماضٍ لا أحد يستطيع أن يتحقق من صحة جميع تفصيلاته المروية على مسامعنا في كتب التاريخ المدرسية.

الإشكال الذي يطرحه مفهوم الأمة في الخطاب السياسي و/أو الفكري للحركات الإسلاموية هو تأرجحه بين الدلالة تارة على «أمة موجودة مكتملة البناء منذ نزول الوحي»، وتارة أخرى يشير إلى دعوة للمسلمين إلى بناء أمتهم التي تنتظر التجسيد على أرض الواقع بما أن شروط إنجازها متوافرة منذ 14 قرنًا: الإسلام. هذا التأرجح لا يُلاحظ بين مفكر وآخر فحسب، بل يمكن اكتشافه داخل فكر المفكر أو القائد السياسي نفسه. إن ما يحكم تفضيل استعمال موقف على آخر هو استراتيجيا الخطاب نفسه: يستعمل مفهوم الأمة للتعبئة الأيديولوجية والسياسية أحيانًا، فيُصور العالم الإسلامي ككل على أنه أمة تنتظر من يعيد إليها مجدها، وهنا يقدِّم الإسلامويون أنفسهم على أنهم الوحيدون القادرون على تحقيق المهمة ما داموا هم من احتكر الرأسمال الرمزي للإسلام كله. في هذه الحال، يظهر مفهوم الأمة في منزلة مورد سياسي تستعمله التيارات السياسية الإسلاموية لاحتكار «متخيل» ضاربة جذوره في عمق التاريخ، وهذا كله من دون أن يقدم هذا الخطاب، المولع بالأمة، أي برنامج عملي لإعادة الروح إلى الأمة الإسلامية، بل يستدعيه من أجل إضفاء المشروعية الدينية الإسلامية على خطابه وموقفه فحسب.

أحيانًا أخرى، في استعمال مفهوم الأمة دلالة توحي بوجود «أمة إسلامية» قائمة منذ نزول الوحي، فهي ليست سيرورة تاريخية، بل هي بناء عارض تشكّل تلقائيًا بعد نزول الوحي القرآني وأخذت في التوسع - ولا تزال - بتوسع دائرة المسلمين المؤمنين على الأرض. لا تهم قوتها ولا ضعفها بقدر ما يهمها وجودها كبناء مجرد متعال، يحس جميع المسلمين بالانتماء إليه، وبالتالي فهي - «الأمة» - لا تطرح أي رهان سياسي أو حضاري، عدا رهان توسيع دائرة المؤمنين المسلمين.

في هذه الحالة أيضًا، يظهر هذا الاستعمال وفق هذه الدلالة تعبيرًا عن استراتيجيا سياسية تقتضيها أحوال «الحرب» مثلما تميل هذه الحركات إلى أن تتخيل. إن المعركة بالنسبة إليها، ليست معركة بناء دولة القانون بالمفهوم الحديث للكلمة (بعضهم يقول بالمفهوم الغربي)، لكن الرهان هو توسيع حدود الأمة إلى أقصى بُعد ممكن، فكلما اتسعت الحدود كلما زاد وعاء التابعين، الوهميين والحقيقيين، الفعليين والمفترضين، لهذه الحركات. حينما يصورون في خطابهم على مستوى بلدانهم أن مشروعهم يندرج ضمن مشروع أمة أوسع بكثير من الانتماء القطري، فإنهم بذلك يبعثون رسائل إلى خصومهم «العلمانيين»: رسالتنا رسالة أمة، تخاطب الملايين التي تتشارك وتتحاب في انتمائها إلى أمة الإسلام... أمة أعزها الله وكرّمها على حساب الأمم الأخرى.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن الخطاب السياسي للحركات الإسلاموية غير متجانس، وقد يبدو في كثير من الأحيان متناقضًا مع نفسه. هنالك من الأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في البلدان التي تعرف تعددية سياسية في العالم العربي من يدرك جيدًا أن الفرد العربي المسلم أخذ عقله يتجاوز خطاب «الأمة الإسلامية الموحدة» التي تمتد من المحيط إلى الخليج، مثلما تجاوز أيضًا الخطاب القومي العروبي. ولذلك كيفت هذه الأحزاب خطابها السياسي التعبوي التجنيدي مع مقتضيات المعركة السياسية التي تخوضها. إنها نادرًا ما تستعمل مفهوم الدولة، وتفضِّل عليه مفهوم الأمة، تارة أمة قائمة، وتارة أخرى أمة تنتظر من يعيد إليها مجدها، وتدعو من خلال ذلك الجماهير إلى الالتفاف حول مشروعها الفكري الأيديولوجي الحضاري... إنه خطاب يحاول أن يقنع الجماهير، التي بدأ مخيالها يتعلمن شيئًا فشيئًا، بأن أمة «إسلامية» لا يمكن أن تقوم على عنصر آخر غير الإسلام، أما الدولة القُطرية التي بدأ الاعتراف بها يزداد يومًا بعد يوم حتى وإن كان ذلك لمرحلة موقتة فحسب - فهي جزء من قطعة البيزل (puzzle): الأمة الإسلامية المباركة[14].

(14) في الجزائر مثلًا، لاحظ المؤرخ محمد حربي أن هنالك تيارين رئيسين يتنافسان: تيار يرى في الجزائر أمة قابلة للتشكل ضمن خصائصها السوسيولوجية والثقافية، وتيار آخر لا يرى في الجزائر إلا جزءًا صغيرًا من أمة أوسع منها هي الأمة الإسلامية. بالفعل تحول هذا التنافس اقتتالًا خلال الأعوام الأولى من الانفتاح السياسي لأن الانفتاح لم يضع مؤسسات لحل الخلافات الأيديولوجية بطريقة =

يحاول الخطاب الإسلامي شحن هذه الأمة بجميع الفضائل لأنها أمة الإسلام، وبالتالي فإنه يضع حدودًا صارمة لعملية النقد، وفي أحسن الأحوال يقوم بنقد انتقائي حتى للمشكلات التي جعلت العرب متأخرين عن العصر بقرون. ويكتفي في الغالب بنقد أخلاقي «لواقع الأمة» التي يرى مشكلتها في ابتعادها - ابتعاد أبنائها - عما كان سببًا في قوتها زمان السلف الصالح؛ كلما ابتعد المسلمون عن الإسلام كلما زاد هوانهم وذلهم وزادت الأمة ضعفًا وانبطاحًا أمام الأمم الأخرى، فإذا كان للأمة مشكلة اليوم فإن مشكلتها في دينها وأخلاقها. كما يتحاشى هذا الخطاب انتقاد الأسس الثقافية للمجتمعات الإسلامية والبنى التقليدية التي تكرس هذا الوضع على الرغم من أن دراسات كثيرة تربط استمرار الاستبداد والتخلف باستمرار الثقافة التقليدية التي لا يتوافق كثير من عناصرها مع الحداثة. يعرف الإسلاميون جيدًا أن سبب استمرار شعبيتهم في المجتمعات العربية، هو خطابهم الشعبوي (Populiste)، الماضوي والأخلاقي الذي يجد صدى واسعًا في الثقافة التقليدية المصطبغة بالدين، وبالتالي، لا يمكن هذا الخطاب أن يهاجم بالنقد والممارسة الأسس الثقافية التي تعيد إنتاجه، على العكس، إنه يفضِّل اتهام الحداثة - التي غالبًا ما تُخلط بالغرب[15]: الغرب هو الحداثة والحداثة هي الغرب - بأنها سبب جميع المصائب والهوان الذي «لحق الأمة الإسلامية»، ليس لما في الحداثة من أفكار وتصورات للرابطة الاجتماعية والعلاقة السياسية، بل لكون هذه الحداثة عنصرًا خارجيًا، أنتج خارج حدود الأمة، بل أنتجه «أعداء الأمة».

ثانيًا: مفهوم الأمة في الخطاب القومي العربي

من وجهة النظر المعرفية، لا يوجد اختلاف جوهري بين الفكر القومي العربي والفكر الإسلامي في بناء مفهوم الأمة ما دامت الأسس التي بني عليها عند

= سلمية، ثم إن الحركات الإسلاموية لا تعترف للدولة بالحق في احتكار استعمال العنف المشروع، بل لا تعترف لها حتى بشرعية وجودها خارج الانتماء إلى الأمة الإسلامية.

(15) الخطاب الإسلاموي مولع جدًا باستعمال معجم لغوي يختلف عن مفاهيم الحداثة شكلًا، حتى إن كان ليس له أي مضمون، وهذا لتأكيد أصالته وعمق طرحه أمام جماهيره. ضمن هذا المنظور مثلًا اخترعت حركة مجتمع السلم في الجزائر مفهوم «الشوراقراطية» عملًا بالحديث النبوي الشريف الذي يدعونا إلى عدم التشبه بالنصارى الذين اخترعوا الديمقراطية.

التيارين تنتمي إلى العائلة الأنثروبولوجية نفسها: الدين بالنسبة إلى الإسلاميين واللغة بالنسبة إلى القوميين.

استبدل القوميون العرب الدين الإسلامي كناظم رئيس محوري للأمة باللغة العربية والعرق العربي، لأنهم يعتقدون أن اللغة يمكن حصر امتداداتها وليس لها «أطماع توسعية»، وتحافظ الجماعة المستعملة لها على ثباتها جغرافيًا وسياسيًا وثقافيًا، في حين أن الدين هو عنصر غير ثابت، لا زمانيًا ولا مكانيًا، والأمة المؤلَّفة حول الدين لا يمكن أن تعرف ثباتًا في حدودها الجغرافية ولا تجانسًا في العناصر المختلفة التي تؤلفها (العرق واللغة والثقافة) ما دامت أمة توسعية بسبب الطبيعة الدعوية والنزعة الفتوحاتية لدولة الخلافة (للأمة الإسلامية)[16].

تحت تأثير النزعة القومية الأوروبية، لكن أيضًا تحت تأثير الاستعمار الأوروبي لمعظم الأقطار العربية، بدأ الوعي القومي العربي يتبلور ويأخذ معالمه. حاول القوميون العرب تجنيد جميع الوسائل من أجل توحيد الصفوف ضد المستعمر الخارجي لبناء الأمة العربية التي لم يكن واضحًا حينذاك بعد، إن كانت ستكون «أمة واحدة» أو مجموعة من الأمم العربية التي يمكن أن تتعاون في ما بينها. بالفعل، نجح القوميون العرب في معظم الأقطار العربية في تجنيد الشعوب حول مشروعهم القومي التحرري، مستعملين الموارد المتاحة كلها: الدين، اللغة، الثقافة، الجغرافيا لإثبات الوجود التاريخي الأصلي للشعب المستعمر وأسبقية وجوده على الاستعمار الذي حاول بجميع الطرائق مسح الهوية ونفي أي صفة حضارية عن هذه الشعوب. في الجزائر مثلًا، زرعت فرنسا، لسنوات طويلة، فكرة أن الدولة الجزائرية لم يكن لها وجود على أرضها الحالية، واستطاعت هذه الفكرة أن تجد طريقها إلى أكثر المثقفين استنارة في صفوف الحركة الوطنية. وبقي فرحات عباس، أول رئيس للحكومة الجزائرية الموقتة،

(16) قد يطرح التساؤل التالي: لماذا يحق لليهود المطالبة بالاعتراف بيهودية إسرائيل، أي تشكيل أمة يهودية مؤسسة على الدين اليهودي، في حين نرفض للمسلمين ذلك. نعتقد أن خصوصية اليهودية هي عدم وجود الدعوة فيها، عكس المسيحية والإسلام... فهي لا تقبل إلا من ولد يهوديًا ولا تدعو الآخرين إلى اعتناقها. كما أن المطالبة بيهودية الدولة هي استراتيجيا سياسية أكثر مما هي دينية، تهدف إلى قطع الطريق أمام اللاجئين الفلسطينيين للعودة إلى أرضهم، ولترحيل غير اليهود الذين يشكل عرب 1948 أغلبيتهم.

يردد سنوات طويلة في أربعينيات القرن الماضي، أنه «بحث عن الجزائر في التاريخ والكتب ولم يجد لها أي أثر»، وهذا هو الدافع الذي كان وراء تخندقه في صفوف دعاة الإدماج مع فرنسا بدلًا من النضال والكفاح مع دعاة الاستقلال. قال فرحات عباس مقولته الشهيرة قبل أن يغير قناعاته لينضم بعد ذلك إلى صفوف جبهة التحرير الوطني التي قادت معركة الاستقلال. إذ عرفت جبهة التحرير الوطني، وقبلها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كيف تجند الثقافة والدين والهوية واللغة لبناء الوعي القومي الجزائري الذي يعتقد أرمسترونغ أنه ضرورة أساسية لبناء الأمة[17].

تتشابه الحالة الجزائرية بكثير من الحالات الأخرى في العالم العربي، حيث استطاع القوميون العرب تجنيد المتخيل المشترك لشعوبهم من أجل توحيدها لاسترجاع السيادة الوطنية الضرورية لبناء الدولة الوطنية، لكن غير الكافية، لبناء الدولة - الأمة أو الأمة.

بعد استرجاع الدول العربية سيادتها السياسية، ظهر تطلّع أكثر طموحًا عند بعض النخب القومية العربية التي كانت ترى في استرجاع السيادة الوطنية مجرد مرحلة أولى في سيرورة بناء الأمة العربية الموحدة، ففي أي حال، كانت لا ترى في نشأة هذه «الدويلات» إلا مجرد مكيدة استعمارية صنعها الغرب الأوروبي الذي يريد قطع «أواصر الأمة» لمنعها من استرجاع أمجادها التاريخية[18]. يظهر البعثيون العرب أكثر التيارات تحمسًا لفكرة القومية الضرورية لبناء الأمة العربية، وبرأيهم أن جميع مقومات بنائها أضحت متوافرة: سيادة سياسية على الأقطار المحلية، لغة واحدة، جغرافيا ممتدة غير متقطعة. يُعتبر ميشال عفلق وجمال عبد الناصر وزكي الأرسوزي ونديم البيطار من أهم رواد القومية العربية الموحدة، وبُني طموحهم هذا على تصور للأمة ينتظم حول عنصر اللغة بدلًا من الدين. قال طه حسين إن «الأمة العربية آصرة أعمق تاريخيًا من الإسلام، شكّلها الشعر الجاهلي أولًا ثم

(17) انظر: Addi Lahouari, «Nationalisme, nation et espace public,» *Le Quotidien d'Oran*, 6, 7 et 8/10/1999.

(18) بالفعل كان الاستعمار الأوروبي (الإنكليزي والفرنسي) وراء نشأة دول عربية عدة بحدودها السياسية الحالية، مثل السودان ولبنان، ووراء تقسيم فلسطين.

القرآن»[19]. أما المازني فيذهب أبعد من ذلك حينما يدعو القوميين العرب إلى ضرورة خلق الوعي القومي في حال عدم وجوده لأن ذلك إحدى ضرورات الحياة[20].

حتى إن لم نسهب في عرض تعاريف القوميين العرب وتصوراتهم لمفهوم الأمة، إلا أنه يمكن القول إن مفهوم الأمة عند هذا التيار، ولو عرف نقلة نوعية من خلال حصره جغرافيًا وعرقيًا أكثر فأكثر[21]، وتأسيسه على عناصر أكثر علمنة وقربًا من الحداثة من العناصر التي بني عليها عند الإسلاميين، إلا أن تصورهم هذا يبقى سجين الانتماءات العضوية والقبلية والطبيعية التي تنتمي إلى العائلة الأنثروبولوجية نفسها للدين، وتظهر حتى أكثر التصورات عقلانية وعلمية، مثل تصورات نديم البيطار وساطع الحصري، أبعد عن الواقعية والتحقق، ليس لتأسيسها على عنصر اللغة فحسب، لكن لعجزها عن فهم المحيط الدولي الراهن الذي يبدو في جميع جوانبه وأبعاده معاديًا للوحدة العربية شكلًا ومضمونًا[22].

1 - عودة نقدية

حاولنا عرض التيارين الأساسيين المهمين اللذين تصارعا ولا يزالان، على الأسس التي يجب أن تبنى عليها الأمة. إذ يرى التيار الأول (الإسلاميون) في الإسلام محورًا أساسيًا لبناء الأمة الإسلامية التي تضم جميع المسلمين بغض النظر عن عرقهم ولغتهم وهويتهم. وأشرنا في هذا الصدد إلى أن خطاب هذا التيار لا يزال متأرجحًا بين وضعين: وضع يرى في الأمة بناء قائمًا منذ نزول الوحي القرآني الذي أسس الأمة من الأعلى، ووضع يرى في وجود الإسلام وانتشاره عاملًا حاسمًا لتجسيد الأمة الإسلامية المنشودة. أما التيار الثاني (القوميون العرب)، وهو أكثر تأخرًا تاريخيًا من الأول، فيرى في اللغة والهوية العربيتين موردًا أكثر قوة وواقعية من الإسلام لبناء الأمة العربية الموحدة.

---

(19) عمر، «حول مفهوم الأمة».

(20) المصدر نفسه.

(21) لا نريد أن نقول هنا إن العالم العربي يوجد فيه عرق واحد، حتى إن هيمنت اللغة العربية على باقي الأعراق غير العربية.

(22) للمزيد من التفصيلات عن تصورات القوميين العرب لمفهوم الأمة، انظر: نصار، تصورات الأمة المعاصرة.

من الواضح أنه لم يكن هناك إطلاقًا في صلب نقاشات وسجالات هذين التيارين تصوّر واحد للأمة، فضلًا عن العناصر المؤلِّفة والمؤسسة لها. لا تزال تصورات عدة للأمة تتعايش وتتصارع في الفكر الإسلامي والفكر القومي، بعضها يتصادم وبعضها الآخر يسير في خط متوازٍ لا يلتقي الآخر في أي شيء. ويبقى القاسم المشترك لجميع هذه التصورات افتقارها إلى أي رهان من شأنه أن يدفع مجتمعات العالم العربي إلى الأمام في سيرورة بناء دولة القانون. يبدو أن هيمنة التصورات الدينية - الإسلامية والعروبية - للأمة على العقل العربي والإسلامي هي التي تقف حاجزًا إيبستمولوجيًا وثقافيًا وتاريخيًا وسيكولوجيًا أمام معركة بناء دولة القانون أولًا والدولة - الأمة لاحقًا[23].

بالنسبة إلى الخطاب الإسلامي في شأن مفهوم الأمة، لا يختلف كثيرًا عن خطابه الفكري والسياسي في شأن باقي العناصر الأخرى، ولا يزال يستخدم «معجمًا لغويًا كيفما اتفق، ويأخذ عناصر من هنا ومن هناك من أجل تجييش المتخيل السياسي للمناضلين، إنه يهدف إلى تعبئة الجماهير قبل أي شيء»[24]، بحسب محمد أركون. يحيلنا هذا الوصف الأركوني للخطاب الإسلاموي إلى قضايا وتساؤلات كثيرة في شأن تصوره للأمة والدولة والمواطنة والديمقراطية والحرية.... ما هي الرهانات التي يحملها تصور للأمة قائم على النحو التالي: «الإسلام دين ودولة، والأمة الإسلامية أمة دين وأمة دولة، والمسلمون أمة واحدة تتحقق وحدتهم عندما تقوم الدولة الإسلامية الواحدة»[25]. بمجرد قراءة تصور كهذا ينهمر سيل من الأسئلة على أذهاننا: هل هذا التصور للأمة يقصد بناء الأمة الرمزية المتخيلة أم أنه يعتقد بوجود أمة قائمة تنتظر التوحد سياسيًا في دولة واحدة؟ أم أنه تصور لا يعدو أن يكون تلفيقًا لمجموعة من المفاهيم والكلمات التي ليست لها أي ارتدادات في الواقع المعيش، يعجنها الخطاب

(23) يجب الانتباه هنا إلى وجود فرق شاسع بين التصورات الدينية أو القومية والدين والقومية. هذان الأخيران لا يعوقان بناء الأمة أو دولة القانون، لكن التصورات المنتجة اجتماعيًا عنهما، وهي تصورات أنتجها تفاعل عناصر أخرى خارجة عن الدين، مثل الثقافة والتاريخ، هي التي تحول دون ذلك، وهذا كله يفسر عجز النخب العربية والإسلامية، السياسية منها والدينية، عن تجديد الخطاب الفكري في شأن الدين والهوية والقومية.

(24) أركون، ص 20.

(25) هذا هو التصور الذي قدّمه حسن البنا للأمة الإسلامية. انظر: عمر، «حول مفهوم الأمة».

الإسلاموي بسهولة عجيبة، ليكسب بها تعاطف الشارع العربي؟ وفي حال لم يكن أي واحد من هذه الاحتمالات، ألا يمكن أن يكون إذًا مجرد زرع لوهم بوجود أمة إسلامية، يهدف إلى تأجيل طرح أسئلة الحداثة أطول فترة ممكنة في الفضاء العربي الإسلامي[26].

بسبب ما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من تخلف على المستويات كلها، خصوصًا السياسية والاقتصادية، وبسبب انعكاسات الأوضاع الاقتصادية والثقافية والسياسية على تفكير الفرد المسلم (العربي خصوصًا)، فإن هذا الأخير، حينما تسمع أذنه مثل هذا الخطاب، يغوص عقله في الماضي ليعيش لحظات من اليوتوبيا التي كان يحكى فيها أن المسلمين كانوا أمة واحدة تسيطر على العالم، وربما هجرة المسلمين للعيش في صحارى أفغانستان والصومال هي إحدى نتائج هذا الخطاب المؤسطر للأمة، والهارب بها إلى أعماق التاريخ الأسطوري[27]. فبدلًا من أن يواجه الفرد المسلم أسئلة الحداثة وتحديات الراهن والمستقبل، بُني وعيه حول خطاب سياسي لحركات إسلاموية تريد احتكار جميع الرأس مال الرمزي (Capitale Symbolique) للإسلام لنفسها للسيطرة على الوعي والعقل وتحويلهما وعاء انتخابيًا مضمونًا. فالهجرة والتشدد الديني، والعودة إلى أحضان القبلية والعصبية هي أحد ميكانيزمات الدفاع التي يلجأ إليها العقل العربي المسلم العاجز عن مواجهة مساءلات الحداثة، وهو في الأخير ليس عجزًا على مستوى الأفراد بقدر ما يجسد إخفاقًا حقيقيًا لجل المشروعات التحديثية للنخب العربية والمسلمة، لأنها أرادت أن تحدِّث الجانب المادي للحياة الاجتماعية مع الحفاظ على البنى التقليدية القبلية نفسها التي تستمد منها قوتها السياسية وشرعيتها

(26) لتبسيط الفكرة أكثر، نريد البحث بأسئلة الحداثة تلك المطالب المتعلقة بالحقوق السياسية والمدنية للفرد العربي والمسلم: أي تصور للأمة يرتكز على هذه الحقوق التي تجسد المواطنة. تأجيل هذه الأسئلة يعني إتاحة المزيد من الوقت للأنظمة الاستبدادية للاستمرار تحت غطاء التصورات التراثية لمفهوم الأمة.

(27) أسئلة الحداثة مثلما هي مضرة للأنظمة الدكتاتورية العربية، هي أيضًا مضرة بالقدر نفسه للتيارات السياسية الإسلاموية. الحداثة تعني دولة القانون التي ستزيح الأنظمة الشمولية من الحكم وتؤسس قواعد لعبة سياسية جديدة. كما أنها تعني بالنسبة إلى الإسلاميين، تجاوز المخيال الاجتماعي للأسس التقليدية التي بُنيت عليها الرابطة الاجتماعية، وهي الأسس التي يتغذى منها اليوم خطاب الحركات الإسلاموية وممارسات الأنظمة الدكتاتورية العربية.

السلطوية، أي الاستجابة للمطالب المادية لمجتمعاتها مع تقوية البنى الأولية التي يرتكز عليها نظامها الاستبدادي القمعي.

إن مفهوم الأمة، بمعناه الحديث والمركب الذي تشكّل في الفلسفة السياسية المعاصرة، وتجسّد في بعض التجارب الغربية لا يقبل السكون والاسترخاء والماضوية والهروب للعيش في الماضي، إنه يدعو إلى طرح الأسئلة الجوهرية المتعلقة بالعيش المشترك في أمة المواطنين، في رحاب السلم الاجتماعي والسياسي، أي إنه تصور دينامي لا يقبل تعايش مفهوم الأمة مع أنظمة دكتاتورية شمولية رجعية وأصولية.

2- ماذا عن القوميين العرب؟

حتى إن بدا الخطاب القومي العروبي أكثر تقدمية من نظيره الإسلامي، إلا أن الرهانات التي يقف أمامها، والتحديات التي تواجهه تجعله غير قادر على الإفلات من الوقوع في الوهم اليوتوبي الذي سبق أن وقع فيه الإسلامويون. وحتى إن وجب علينا أن نعترف على الأقل بأن مرتكزات القومية العربية هي التي استطاعت رص الصفوف لاسترجاع السيادة الوطنية التي اغتصبها الاستعمار، لكن ينبغي ألا يخفى علينا أن تلك المرتكزات التي بنيت عليها أيديولوجيا الدولة الوطنية منذ ستينيات القرن الماضي وسبعينياته هي التي سمحت للأنظمة الشمولية بالاستمرار وإعادة إنتاج نفسها من دون حرج.

تحت شعار الوحدة العربية، الأمة العربية والقومية العربية، استطاعت الأنظمة الشمولية تجييش الجماهير العربية وقيادة وعيها نحو مشروع وهمي لم تفعل شيئًا من أجل أن يتحقق في الواقع، لأنها تدرك مسبقًا يوتوبيته ولاواقعيته. اعتقدت الأنظمة السياسية العربية أن نجاح الخطاب الشعبوي في توحيد الجماهير حول فكرة الاستقلال سينجح أيضًا في توحيدها وراء تجسيد الوحدة العربية (الأمة العربية)، ولربما هذا هو أكبر إخفاق للنخب القومية العربية بعد نجاحها في معركة الاستقلال الوطني. حتى إن استرجعت السيادة الوطنية، وحتى إن عملت الناصرية والبعثية والبومدينية على تحديث مجتمعاتها اقتصاديًا وماديًا، إلا أن هوسها بالسلطة ونرجسيتها، أدى بها إلى الاستثمار في الشعبوية كأيديولوجيا سياسية

واقتصادية، سمحت لها بالاستمرار بالتأكيد، لكنها أفرغت المشروع التحديثي والقومي كله من محتواه ومضمونه، وكرست في المقابل أنظمة شمولية متحدًا بعضها ببعض، لكن تشرذم شعوبها وخنق المجتمع المدني الذي لا يمكن تجاوز بنائه في أي عملية تحديثية حقيقية.

3 - كيف تعوق الشعبوية بناء الدولة - الأمة؟

يقول عالم الاجتماع الجزائري عدي لهواري في خضم تحليله أسباب إخفاق نخب ما بعد الاستقلال في بناء دولة القانون، إن هذه النخب استمرت في استعمال الأيديولوجيا الشعبوية، معتقدة أنها ستؤدي الدور التجنيدي التعبوي نفسه الذي أدته خلال مرحلة الحرب التحريرية، في حين أن «الشعبوية أيديولوجية معركة وتسمح برص الصفوف ضد العدو الخارجي، وبمجرد أن تزول أسباب وجودها (يقصد هنا العدو الخارجي) فإنها تتحول إلى عائق أمام بناء الدولة الحديثة وتدفع الدولة بالاتجاه نحو الاستبداد والدكتاتورية»[28].

بالفعل، نجح الخطاب الشعبوي، باعتباره نفيًا للسياسي (نفي وجود خلافات ذات طابع سياسي ونفي وجود صراع على السلطة) في توحيد تيارات الحركة الوطنية لاسترجاع الاستقلال، لكنه صار أداة ذات فاعلية قصوى خلال المراحل الأولى للاستقلال، لاستمرار الأحادية الحزبية والدكتاتورية السياسية، أي لمحاربة المعارضة والتعددية، وإقصاء المنافسين السياسيين عن السلطة. ويضيف لهواري: «الصعوبات التي تقف في وجه سيرورة الدمقرطة تعود إلى رسوخ الشعبوية في الثقافة السياسية، وهي أيديولوجيا تتعارض تمامًا مع الديمقراطية، بما أن هذه الأخيرة تقوم على وجود مؤسسات منتخبة لحل الخلافات والصراعات الأيديولوجية، الاقتصادية والسياسية في الجسم الاجتماعي. وبحسب الشعبوية، فإن الديمقراطية سوف تؤدي إلى إضعاف الشعب أمام أعداء الداخل والخارج، لأنه تظهره متنوعًا، مختلفًا وغير

(28) Addi Lahouari, «Populisme, néo-patrimonialisme et démocratie en Algérie,» dans: R. Gallisot, ed., *Populismes du Tiers-monde*, Collection L'homme et la société (Paris; Montréal: L'Harmattan, 1997), pp. 215, 221 et 227 sqq.

متجانس»[29]. لهذه الأسباب إذًا «ليس هنالك حاجة - بحسب الأيديولوجية الشعبوية - لإعادة توزيع السلطة داخل الجماعة السياسية، على العكس يجب أن تكون مركزة بين أيدي من يمثل كل الشعب، وذلك لتقوية تجانسه وتناغمه... ولهذا نجد رئيس الدولة يجب أن يكون في الآن نفسه، رئيسًا للحكومة، رئيسًا للحزب الحاكم، قائدًا أعلى للجيش»[30].

حتى إن كان تحليل عدي لهواري مركزًا على الحالة الجزائرية، إلا أنه من السهل إيجاد قواسم مشتركة بين البومدينية الجزائرية والناصرية المصرية والبعثية السورية والعراقية، أما الممالك الخليجية الأخرى فإن تجربة البناء الدولتي فيها أخذت مسارًا آخر لكنه يصب في الآخر في هذه التجارب عند النقطة نفسها: الدولة المستبدة، المتغولة، حيث النظام السياسي الشعبوي فيها لا يضع أي حدود بين أملاكه وأملاك الدولة (أنظمة باترمونيالية)[31].

من الواضح إذًا، أن دولة شمولية، دكتاتورية قائمة على أيديولوجيا شعبوية لا يمكن أن تتطور لتصير أمة، أي إن الشعبوية التي تعوق بناء دولة القانون، وتعيد إنتاج أنظمة شمولية لا يمكن أن يتصور أحد بأنها ستساعد مجموعة من الأنظمة الشعبوية في بناء الدولة - الأمة أو الأمة العربية. إذ أفرغت الشعبوية مفهوم الأمة، بمعناه الحديث والمعاصر، من محتواه ورهاناته، وجعلته خطابًا خاويًا جاهزًا لأن ينقضّ عليه قادة الحركات الإسلاموية الراديكالية لاختطافه مجددًا وركوبه نحو السلطة[32]. حتى نتمكن من التقدم في التحليل، سيكون من الضروري تقديم

---

(29) Addi Lahouari: «L'Islamisme comme représentation sociale et volonté idéologique,» dans: *[Algérie], Chroniques d'une expérience*, pp. 131-148.

(30) Addi Lahouari, «De la permanence du populisme algérien,» *Peuples méditerranéens*, nos. 52-53 (Juillet-Décembre 1990), pp. 37-46.

(31) الباترمونيالية (patrimonialisme): يترجمها بعضهم «الإرثية»، وهو مصطلح أنشأه ماكس فيبر لوصف الدولة الأوروبية ما قبل الحديثة، حيث لم يكن من تمييز بين أملاك الأمير وأملاك العامة (أملاك الدولة)، أي إن الأمير يتصرف في دولته كأنها ملك خاص. ولأن هذه الحالة لم تعد موجودة بالشكل الفيبري نفسه، أعاد إيلزنستنت إحياءه مع إضافة كلمة «جديدة»، أي الإرثية الجديدة (neopatrimonialisme) لوصف ظاهرة خوصصة الدولة في العالم الثالث.

(32) يؤكد عدي لهواري في كثير من كتاباته، أن شعبوية النظام هي التي أنتجت الجبهة الإسلامية للإنقاذ لأن خطابه لم يكن أبدًا متعارضًا مع خطاب جبهة التحرير الوطني. فخطاب الإسلاميين هو =

المزيد من التفصيلات عن المفهوم الحديث والمركب للأمة في الفكر السياسي المعاصر ما دام أنه التصور النقدي الذي رفضنا به تصورات الإسلاميين والقوميين لمفهوم الأمة.

ثالثًا: الأمة/ الدولة - الأمة: القطيعة التاريخية والإبيستمولوجية

على غرار مفهوم المجتمع المدني الذي لم يستطع أن يثبت على معنى واحد منذ نشأته إلى اليوم، عرف مفهوم الأمة أيضًا تغيرات ارتبطت بالدينامية السياسية والاجتماعية للمجتمعات الغربية التي نشأ فيها[33].

يُظهر تاريخ تطور مفهوم الأمة عجز النخب السياسية والفكرية في العالم العربي، بانتماءاتها الأيديولوجية المختلفة، عن قراءة هذا المفهوم ضمن ديناميته وسياقاته التاريخية[34]. بالفعل كان هذا المفهوم يشير يومًا ما إلى الدولة القومية بحدودها السياسية، والأدبيات الغربية التي ترى فيها ذلك كثيرة وما زالت قائمة ولا يمكن حصرها. بل من نافلة القول التصريح أن هذا التعريف الذي يربط الجغرافيا بالجماعة الاجتماعية ما زال مهيمنًا حتى عند بعض المفكرين الغربيين. لكن يجب أن نشير أيضًا إلى أن الفكر الغربي استكان إلى مثل هذا التعريف الذي يحصر الأمة أيضًا في حدود جغرافية وعرقية إثنية، بعدما خاض من قبل (مفهوم الأمة) مع مفاهيم أخرى (المجتمع المدني والعلمانية) معركة الديمقراطية والمواطنة وبناء دولة القانون، ولذلك من غير المفيد إطلاقًا أن نقبض على مفهوم الأمة في تجلياته النهائية، وألّا نأخذ في الحسبان تطوراته التاريخية والرهانات التي حملها

= خطاب شعبوي يريد استبدال رجال السلطة برجاله الأتقياء المؤمنين. انظر في هذا الصدد: Addi Lahouari, *[Algérie], Chroniques d'une expérience postcoloniale de modernisation*, Le cours des choses (Alger: Barzakh, 2012).

(33) انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 6 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(34) ليس هذا استثناء خاصًا بمفهوم الأمة، بل تكاد جميع مفردات الحداثة تعاني هذا القلع من السياقات التاريخية، ويقرأها المفكرون العرب وينقدونها بمعزل عن السياق التاريخي الذي أنتجها. فالعلمانية، المجتمع المدني، الديمقراطية، الوضعية هي أيضًا ضحية القلع والتحوير اللذين تمارسهما عليها عمدًا أو عن غير عمد النخب الفكرية والسياسية في العالم العربي.

على الدوام، أي إن السؤال الذي يجب أن نطرحه حينما نقف عند تعاريف اختزالية كهذه هو: ما الفائدة من السعي إلى بناء أمة – أو أمة عربية أو أمة إسلامية – ضمن رقعة جغرافية محدودة، يسكنها عرق يتحدث العربية أو يدين بالإسلام، إذا لم يشر هذا المفهوم إلى ضرورة إعادة النظر في طبيعة الرابطة الاجتماعية وعلاقات السلطة؟ أي من دون الحديث عن ضرورة دمقرطة الحقل السياسي الذي يعني القضاء على الأنظمة الشمولية[35]. إنه السؤال عينه تقريبًا الذي يطرح عند التعاريف المختزلة للمجتمع المدني في الحركة الجمعوية والمنظمات الأهلية التي لا يراد منها ممارسة السياسة، أي خوض معركة الديمقراطية[36].

من وجهة النظر الإجرائية والمعرفية، أجد في ملاحظة عزمي بشارة في شأن مفهوم المجتمع المدني تطابقًا كبيرًا مع مفهوم الأمة، خصوصًا مع تأكيده في هذا التحليل أن الأمة هي المجتمع المدني في أحد مراحل تطورها[37]. ويبدو جليًا أن الخيبة التي أصيب بها مفهوم المجتمع المدني أصابت أيضًا مفهوم الأمة، وربما كان هذا دافعًا قويًا لأن يخصص بشارة فصلًا كاملًا لمفهوم الأمة في كتابه **المجتمع المدني: دراسة نقدية**.

لعله تسهل معرفة أننا لن نتخندق في صف الساكنين إلى مفهوم الأمة والمرتاحين إليه، لأنه بالنسبة إلينا مفهوم نقدي يثير تساؤلات الحداثة والديمقراطية ويدفع إلى خوضها، وليس مفهومًا يهدف إلى تجميع المسلمين أو العرب في كتلة جغرافية واحدة من دون التساؤل عن الحقوق السياسية للأفراد: أي من دون خوض معركة الديمقراطية والحرية. إننا نرفض أن يهرب مفهوم الأمة بالعقل والوعي إلى الماضي ونفضّل أن يكون متطلعًا إلى المستقبل لمواجهة الأسئلة الحقيقية التي تطرحها الحداثة والعولمة.

---

(35) تزداد حدة هذا التساؤل إلحاحًا حينما ندرك أن الديمقراطية والحرية أصبحتا من العناصر غير المفكر فيها (التي يستحيل التفكير فيها أحيانًا) عند الإسلاميين، لأنهما تتعارضان مع الاستراتيجيات السلطوية التي رسموها ووضعوها للوصول إلى الحكم.

(36) للمزيد عن موضوع المجتمع المدني وواقعه في العالم العربي، انظر: بشارة، **المجتمع المدني**.

(37) المصدر نفسه، ص 336.

- في مفهوم الأمة

تراكمت بسرعة هائلة الأدبيات التي تناولت موضوع الأمة من أبعاد مختلفة، في الفكر العربي الإسلامي كما في الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة. لن نقوم بوضع لائحة لأهم التعاريف الأكثر حداثية (بالمعنى الذي ندعيه في هذه الدراسة) ومناقشتها، لأن الأمر لا يتعلق أبدًا بمناقشة المفهوم من خلال تعاريف متناقضة، بل سنحاول تقديم المقاربة التي اعتمدناها منذ البداية في نقد التصور الإسلامي لمفهوم الأمة وتفكيكه.

أعتقد أنني لتحقيق هذا الهدف - وضع تصورات الإسلاميين والقوميين أمام محك الحداثة وجهًا لوجه - لن أجد أفضل من مثال استهل به عالم الاجتماع الجزائري عدي لهواري مقالة له، في شأن مفهوم الأمة، ليبيّن الفرق بين دولة - أمة (Etat-Nation) متحققة ودول (مجتمعات) لا تزال في طريقها إلى بناء الدولة - الأمة.

يقول لهواري: «تخيل نفسك وأنت تستمع إلى جهاز الراديو، وفجأة تسمع الخبر التالي: لقد تمت الإطاحة بالوزير الأول البريطاني عن طريق انقلاب عسكري! لن تصدق أذنيك بالتأكيد لأننا نعرف بأن الحقل السياسي في بريطانيا يسوده السلم منذ مدة طويلة، ولا يمكن أن نتصور وجود انقلاب عسكري فيها. ولكن إذا ما سمعنا في نفس النشرة الإخبارية خبرًا يقول: حدث انقلاب عسكري في سوريا أطاح بنظام الأسد. لن نتعجب من الخبر لأننا نعرف أن الطريقة الوحيدة لتغيير النظام السياسي في سوريا لا يمكن أن تكون إلا بانقلاب عسكري أي بالقوة. إذن، في الحالة الأولى (إنجلترا) الحقل السياسي يسوده السلم لأنها دولة - أمة، في حين أن الحالة الثانية ليست بدولة - أمة بعد، إنها في طريق التشكل ولا أحد يستطيع التنبؤ بالفترة التي ستستغرقها عملية تشكل وبناء الدول - الأمة»(38).

من خلال هذا المثال، تظهر الخاصية الأساسية الواجب توافرها في الدولة - الأمة، وهي سلمية الحقل السياسي، فبالنسبة إلى لهواري، نقول عن مجتمع ما أنه بنى أمته حينما يكون «حقل السياسي (le Champs du politique) سلميًا لا رجعة

(38) Lahouari, «Nationalisme».

فيه، وانطلاقًا من هذا الشرط الأساس، فإنه يتصور أن الأمة هي عبارة عن سيرورة تاريخية طويلة جدًا، تظهر خلالها في مجتمع ما قيم تعاقدية تؤسس للوئام الوطني والسلم الاجتماعي»[39].

تسود هذه الوضعية التاريخية في المجتمعات التي قطعت شوطًا كبيرًا في بناء دولة القانون، حيث المجتمع المدني بلغ بدوره درجة متقدمة من النضج التاريخي، ولهذا السبب نجد الأدبيات المهتمة بموضوع الأمة تهتم أيضًا بموضوع المجتمع المدني لأن كلاهما وجه لعملة واحدة، ومثال كتاب عزمي بشارة الذي ذكرناه سابقًا يصب في هذا الاتجاه. وكما نعرف، فإن المجتمع المدني والدولة الحديثة هما المرحلتان الأساسيتان اللتان مهدتا لسلمية الحقل السياسي في أوروبا الغربية، أي إن الدولة - الأمة جاءت متأخرة تاريخيًا عن المجتمع المدني ودولة المؤسسات الشرعية[40]. انطلاقًا من هنا، كيف أمكن الحديث عن الأمة العربية و هذه المعارك كلها لم تُخض بعد؟ ألا يؤدي استعمال مفهوم الأمة، كبناء جاهز، وبهذا الشكل الواسع إلى غض الطرف عن معركة الديمقراطية وبناء دولة القانون وبناء المجتمع المدني؟ ألا يمكن أن تقف الأمة الموعودة شاهد زور - إذا ما أردنا استعارة تعبير بشارة في حديثه عن المجتمع المدني في العالم العربي - على اغتيال دولة القانون والمجتمع المدني معًا والتستر على بقاء الأنظمة الدكتاتورية التي تُحكم قبضتها على ما يسمى بالأمة؟ ثم في الآخر، ألا يوفر مثل هذا الخطاب عن الأمة، غطاء أكاديميًا لخطاب سياسي يريد إفراغ مفاهيم الحداثة من دولة - أمة ومجتمع مدني من رهاناتها الحقيقية واختزالها في زوايا ضيقة كل ما يهم فيها هو التركيز على أن لا تمارس السياسة (أي لا تسائل الأنظمة والنخب عن الديمقراطية وتداول السلطة والحرية)؟

يوجد كثير من البراهين والحجج التي تنفي عن بلدان العالم العربي صفة الدولة - الأمة. إن «الأمة عبارة عن جماعة سياسية حيث الحقل السياسي فيها

---

(39) Lahouari, «Nationalisme».

(40) برأي المؤرخ الفرنسي الشهير جيلبير ماينييه لم يعرف العالم حتى عام 1830 إلا أمتين: الأمة الإنكليزية والفرنسية، أي حتى ألمانيا التي لم تكن موحدة بعد لم ترق إلى صفة الدولة الأمة. وبالفعل، فإن أعرق ديمقراطيتين في العالم هما الإنكليزية والفرنسية. انظر: Meynier, «Problématique historique».

يسوده ويحكمه السلم، لذلك فإن الجماعة السياسية التي يكون فيها تغيير النظام السياسي بالعنف المسلح ليست أمة، كما أن جماعة سياسية ما لا يتغير فيها الرئيس إلا بالموت أو الانقلاب ليست هي أيضًا أمة، لأن هذا الاقتتال يدل على غياب قيم تعاقدية اجتماعية بين أفرادها، وبالتالي هنالك أفراد داخل الجماعة السياسية لا يتفقون في شأن هذه القواعد والقيم، وهذا بدوره يدل على أنه لا يزال هنالك من الأفراد والجماعات من يستعد للاقتتال بسبب هذا الخلاف والاختلاف. كما يدل أيضًا على أن النظام السياسي الذي يحكم هذه الجماعة السياسية لا يشمل ولا يمثل أغلبية أفرادها، في حين أن الأمة عبارة عن جماعة إنسانية مندمجة عن طريق نظام سياسي تحكمه قواعد التنافس على السلطة مقبولة من طرف الجميع»[41] لهذه الأسباب والخصائص الواجب توافرها في بناء الأمة قال جاد الكريم الجباعي إن «تشكل الأمة الحديثة هو أحد مظاهر الحداثة»[42].

من الواضح جدًا أن جميع الصفات التي تبيّن ما هو ليس أمة موجودة في دول العالم العربي اليوم. لكن يجب أن نشير هنا إلى أن استمرار الاستبداد في العالم العربي ليس وحده ما يمنع تشكل الأمة، بل هذا الاستبداد هو انعكاس آخر لمشكلات أخرى، هي التي تعوق بناء الأمة.

يرى بعض المفكرين أن استمرار البنى التقليدية في المجتمعات العربية هو الذي يمنع الدولة المركزية من امتصاص جميع المقومات السياسية الموجودة في المجتمع، الأمر الذي يجعل الولاءات الأولية (العشيرة، القبيلة) تحتفظ بكثير من السلطة السياسية الرمزية، وهذا في حد ذاته يشكل عجزًا في مؤسسات الدولة عن إدماج التشكيلات الاجتماعية المختلفة المكونة لها، ويطرح بقوة إشكالية غياب التعاقدية في القوانين المنضمة إلى المؤسسات. يقول عزمي بشارة: «تلعب الولاءات التقليدية دور مجند فعال للقتال، ولكنها تتحول إلى عائق جدي في ساعات المحن والأزمات، وتصطدم البنى التقليدية في البداية مع مشروع التحديث الذي تشكل الأمة بالنسبة إليه المجتمع المدني»[43]. ولهذا السبب

(41) Lahouari, «Nationalisme».

(42) الجباعي، «الأمة.. والعصبية».

(43) بشارة، ص 336.

يشترط جاد الكريم الجباعي ضرورة تفسخ البنى التقليدية وانحلالها لبناء الأمة الحديثة[44].

يتجلى إذًا، أنه لا يمكن طرح إشكاليات الأمة قبل حل إشكاليات أخرى أولى منها: إشكالية دولة القانون والمجتمع المدني والفضاء العمومي، فالنقاش في شأن الأمة في هذه المرحلة هو قفز عن المراحل، وتجاهل للأسئلة الحقيقية الواجب طرحها في وقتها. إن ما نقول عنه إنه عائق لبناء الأمة، هو في الحقيقة عائق أمام بناء دولة القانون أولًا، لكن التناقض الكبير الذي يقع فيه الخطاب الفكري والسياسي العربي هو أنه يحاول تجنيد تلك العناصر التي تحول دون فتح ثغرة في جبل الاستبداد لبناء تصورها للأمة. يريد العرب بناء أمة باستعمال القومية والدين واللغة، في وقت بُنيت فيه الدولة الحديثة في الغرب على الفضاء العمومي: السوق (الاقتصاد الإنتاجي) والمواطنة، وقذف بعناصر مثل اللغة والدين والعرق والقبيلة، نحو الفضاء الخاص. إن الفكر القومي، في خطابه عن الأمة، يريد البقاء في السلطة بأي ثمن كان، حتى إن استلزم الأمر أن يناقض خطابه بممارساته: ينادي بالقومية العربية الموحدة، لكنه غير مستعد لتداول السلطة[45]. كما أن التيار الإسلامي يريد الوصول إلى السلطة بأي وسيلة، حتى إن اقتضى الأمر الهروب بالوعي العربي إلى الأسطورة التاريخية للأمة الإسلامية.

خاتمة

نضع الاستنتاجات الآتية:

– لأعوام طويلة، بقي مفهوم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر أداة للتراشق الأيديولوجي بين التيارات السياسية والفكرية والأيديولوجية المختلفة، ولم يستطع هذا المفهوم أن يفلت من قبضة الخطاب الديني والعروبي القومي إلى يومنا هذا.

(44) الجباعي، «الأمة.. والعصبية».

(45) سيتساءل الفرد العربي بالتأكيد عمن سيحكم الدولة القومية العربية الموحدة؟ هل ستجرى انتخابات أم ستُستحدث طريقة غير معروفة اليوم لشرعنة السلطة السياسية؟ كيف لحاكم يرفض التداول على السلطة في بلده أن يقبل التعددية في أمة عربية أوسع وأشمل؟ في أي حال، المجال الوحيد الذي تحققت فيه الوحدة العربية اليوم هو جامعة الدول العربية، ويلاحظ أنه منذ نشأتها ومصر لا تزال تحتكر رئاسة الأمانة العامة.

- على غرار مفردات الحداثة الأخرى، أدت أدلجة مفهوم الأمة إلى إفراغه من محتواه الحقيقي وشحنه بتصورات لا تخدم إلا العاملين على البقاء في السلطة أو الساعين إلى الوصول إليها، أي مصادرة الحقوق السياسية بالحقوق اللغوية والدينية على حد تعبير جاد الكريم الجباعي وعبد الغني العريسي[46].

- في وقت استطاعت فيه الدولة - الأمة في الغرب القضاء على البنى التقليدية المنافسة لسلطة الدولة وشرعيتها، مثل سلطة العشيرة، القبيلة والسلطة الدينية، استمر الخطاب القومي والخطاب الإسلاموي في العالم العربي في ترويج خطاب عن الأمة، يقوم على عناصر ما قبل حداثية، بل عناصر تمنع الحداثة من التقدم إلى مجتمعاتنا.

- وفّر مثل هذا التصور ما قبل الحداثي للأمة، غطاء فكريًا لتبرير الاستبداد السياسي وهروب الوعي الديني العربي إلى الماضي.

- لذلك، حاولنا في هذه الدراسة، أن نتجاوز التصورات الأيديولوجية للأمة، وأن نرافع لمصلحة تصور مؤسس في شأن مفردات الحداثة، لأننا نعتقد أن هذه المفردات لا يمكن أن يحتكرها عرق أو ثقافة أو حضارة معينة. إن الديمقراطية، حقوق الإنسان، المجتمع المدني، الفضاء العمومي ما هي إلا بُنى تاريخية إنسانية، تستجيب لحاجات اجتماعية بغضّ النظر عن دينها ولغتها، تتألف في سياقات التنافس والصراع الاجتماعيين، وليس في نفي وجودهما باسم الشعبوية.

- من هنا رأينا في مقاربة للأمة على أسس سياسية، تطرح بالدرجة الأولى إشكاليات التداول السلمي على السلطة وحقوق المواطنين، ليس فحسب تجاوزًا للمجادلات الأيديولوجية التي دأب فيها الإسلاميون والقوميون، لكن أيضًا مقاربة عملية تأخذ في الحسبان واقع الدول العربية اليوم ورهانات المستقبل. رهان يرتكز أساسًا على الديمقراطية والعيش في مجتمع يسوده السلم والاندماج الاجتماعيين.

- إن التصور الحديث والمركب للأمة من شأنه أن يستعيد هذا المفهوم من

---

(46) جاد الكريم الجباعي، «الجذور التاريخية لانفصال مفهوم الأمة العربية عن مفهوم الدولة،» **الأوان**، 5 حزيران/يونيو 2007، على الرابط: <http://www.alawan.org/article322.html>.

قبضة الإسلاميين والقوميين الذين أفرغوه من جميع محتوياته السياسية والحداثية، وشحنوه بعناصر هي التي تقف اليوم في وجه سيرورة بناء دولة القانون.

- إن بناء دولة القانون الديمقراطية المحترمة لحقوق الإنسان عبارة عن سيرورة تستغرق مدة زمنية طويلة قد تصل قرونًا، والدينامية التي تسمح بالشروع في بنائها يجب أن يتوافر لتحررها مجموعة كبيرة من العوامل المادية واللامادية (اقتصاد إنتاجي، نخب فكرية مستقلة، مجتمع مدني، زوال البُنى الاجتماعية التقليدية).

- إنسان الشارع في العالم العربي، لانبهاره بالتجربة الغربية في مجال التنظيم السياسي والرفاهية الاقتصادية، لا يمكن أن يدرك بسهولة أن تلك التجربة استغرقت قرابة ثلاثة قرون من الزمن، ولم تنتج من رحم الثورة الفرنسية وحدها، مثلما تعلّمنا في كتب التاريخ المدرسية. لهذا نجد الفرد العربي اليوم، يريد «حرق» المراحل الموصلة إلى تحقيق هذه التجربة، عن قصد أو غير قصد، وهو يجد في إسقاط الأنظمة في الشارع الهدف والغاية في الآن نفسه.

- بالفعل لا يمكن أن تتحرر دينامية بناء دولة القانون الديمقراطية المحترِمة حقوق الإنسان مع وجود هذه الأنظمة الشمولية المعطلة للفكر الحر والعمل المنتج الخلاق للثروة والمعرفة العلمية المستقلة. لكنه لا يمكن أيضًا أن تتحرر في ظل التناقضات التي تميز تمثلاتنا وتصوراتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية: فيما نرفض استمرار النظام السياسي الاستبدادي ونعمل على إسقاطه، نحلم بوجود بديل منه يتشكل من أفراد يؤمنون بالله ويخافونه سيأتون لنا بالعدالة على حساب الحرية، ويبنون لنا الأمة الموعودة. إننا نعتقد ونحلم في الآن نفسه، بأننا إذا ما جئنا بأشخاص متقين سيخلصوننا من التخلف واللامساواة وسيقسمون علينا الأموال التي تدرها صادرات المحروقات بالعدل، وسوف نعيش في رفاهية حتى من دون أن نعمل وننتج ما دام الله سخر لنا اليهود والنصارى ليستخرجوا ثرواتنا ويبيعوها في الأسواق العالمية ونتقاسم معهم الأرباح. إن مثل هذه التصورات التي تجد مبررات وجودها في ثقافتنا وتاريخنا وقيمنا، هي التي أتت اليوم بالأنظمة الإسلاموية إلى الحكم في البلدان التي عرفت ثورات على حكامها.

- لا يمكن أن نتصور أن الإسلام لا يتوافق مع دولة القانون والديمقراطية

والدولة - الأمة المؤسسة على المواطنة. مثل هذا الاعتقاد الذي تذهب إليه وسائل الإعلام الغربية، لا يعبِّر إلا عن نظرة إثنومركزية لا تضع هذه البُنى التاريخية في سياقاتها.

- لكن أيضًا، ينبغي ألا نتصور أن الديمقراطية، دولة القانون والحرية لا تتوافقان مع الإسلام. هذا الاعتقاد أيضًا لا يعبر إلا عن نظرة اختزالية، تبسيطية وإثنومركزية يروّجها الخطاب الديني الذي يخاف أن يفقد الأسس التي يعيد إنتاج نفسه عليها، أي الامتيازات التي يعتقد أنها ستوصله يومًا إلى السلطة.

- لذلك، فإن «المسلمين اليوم مجبرون على البحث عن أفضل الصيغ للتوفيق بين الإيمان (الدين) والحريات الفردية والجماعية، وهذا للتمكن من عيش حياتهم بكل كرامة وأمن، بعيدًا عن الماضوية والظلامية. حينما يتحقق هذا، حينئذ فحسب تصبح دولة القانون، والدولة - الأمة ليست حكرًا على الثقافة الغربية»[47].

---

(47) Addi Lahouari, *L'Impasse du populisme: L'Algérie, collectivité politique et état en construction* (Alger: Entreprise nationale du livre, 1990), p. 14.

فهرس عام

-ب-

ح

-ش-

-ص-

-ي-